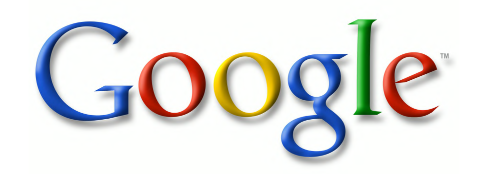
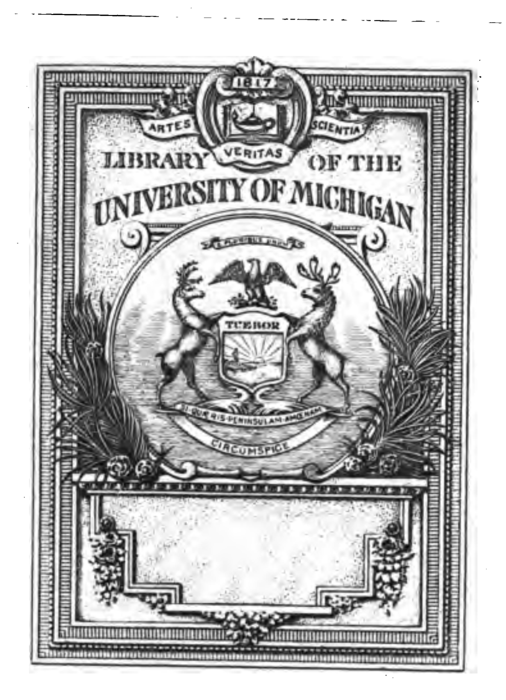
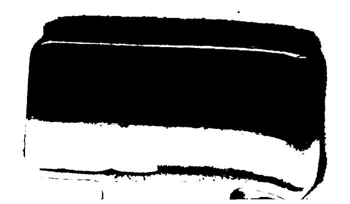







1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





DE

L'HUMANITÉ.

TOME SECOND.

Imprimerie de PIERRE LEROUX, à Boussac.

DE

L'HUMANITÉ,

DE SON PRINCIPE, ET DE SON AVENIR;

OU SE TROUVE EXPOSÉE

LA VRAIE DÉFINITION DE LA RELIGION,

ET OU L'ON EXPLIQUE

LE SENS, LA SUITE ET L'ENCHAÎNEMENT

DU MOSAISME ET DU CHRISTIANISME;

PAR

PIERRE LEROUX.

Quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes tous néanmoins qu'un seul corps..., et nous sommes tous réciproquement membres les uns des autres. S. PAUL.

TOME SECOND.

Deuxième édition.

PARIS,

PERROTIN, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

RUE FONTAINE MOLIÈRE, 41.

—

1845.

TRADITION.

DE LA TRADITION RELATIVEMENT A LA VIE FUTURE.

(*Suite.*)

CHAPITRE SIXIÈME.

PREUVE PAR MOISE.

Je passe à la seconde branche de la tradition de notre monde occidental, à la tradition sémitique ou hébraïque.

Il y a une chose, une chose grave, qui n'a pas encore été bien comprise jusqu'ici. Pourquoi Moïse, ce grand prophète, ce grand législateur, souche, en apparence, plus directe que toute autre de toute la religion des temps modernes, prédécesseur de Jésus-Christ, révélateur avant lui, et par là même auteur de ce que nous appelons encore, nous autres occidentaux, la vraie révélation et la vraie religion ; pourquoi, dis-je, ce grand homme, nourri dans toute la science de l'Égypte, n'a-t-il pas enseigné le dogme de l'immortalité de l'âme?

« Il est très-certain, dit avec raison Voltaire, que Moïse, » en aucun endroit, ne propose aux Juifs des récompenses » et des peines dans une autre vie ; pu'il ne leur parle jamais de » l'immortalité de leurs âmes ; qu'il ne leur fait point espérer » le ciel, qu'il ne les menace point des enfers. Tout est tem- » porel. Il leur dit avant de mourir, dans son Deutéronome : » *Si, après avoir eu des enfants et des petits-enfants, vous*

» prévariquez, vous serez exterminés du pays, et réduits » à un petit nombre dans les nations. — Je suis un Dieu » jaloux, qui punis l'iniquité des pères jusqu'à la troisième » et quatrième génération. — Honorez père et mère, afin » que vous viviez longtemps. — Si vous suivez mes comman- » dements, vous aurez de quoi manger, sans en manquer » jamais. — Si vous suivez des dieux étrangers, vous serez » détruits. — Si vous obéissez, vous aurez de la pluie au » printemps et en automne, du froment, de l'huile, du » vin, du foin pour vos bêtes, afin que vous mangiez jus- » qu'à satiété. — Mettez ces paroles dans vos cœurs, dans » vos mains, dans vos yeux, écrivez-les sur vos portes, afin » que vos jours se multiplient. — Faites ce que je vous or- » donne, sans y rien ajouter ni retrancher. — Lorsque le » Seigneur vous aura livré les nations, égorgez tout sans » épargner un seul homme, et n'ayez aucune pitié de per- » sonne. — Ne mangez point des oiseaux impurs, comme » l'aigle, le griffon, l'ixion. — Ne mangez point des ani- » maux qui ruminent et dont l'ongle n'est point fendu, » comme chameau, lièvre, porc-épic. — En observant toutes » les ordonnances, vous serez bénis dans vos villes et dans » vos champs; les fruits de votre ventre, de votre terre, de » vos bestiaux, seront bénis. — Si, au contraire, vous ne » gardez pas toutes les ordonnances et toutes les cérémonies, » vous serez maudits dans vos villes et dans vos champs; » vous éprouverez la famine, la pauvreté, vous mourrez de » misère, de chaleur, de froid, de fièvre; vous aurez la » rogne, la gale, la fistule; vous aurez des ulcères dans les » genoux et dans les gras des jambes; l'étranger vous prê- » tera à usure, et vous ne lui prêterez pas à usure, parce » que vous n'aurez pas servi le Seigneur; et vous mangerez

» *jusqu'au fruit de votre ventre et jusqu'à la chair de vos*
» *fils et de vos filles.* Il est évident que, dans toutes ces pro-
» messes et dans toutes ces menaces, il n'y a rien que de
» temporel, et qu'on ne trouve pas un mot sur l'immortalité
» de l'âme et sur la vie future. Plusieurs commentateurs il-
» lustres ont cru néanmoins que Moïse était parfaitement
» instruit de ces deux grands dogmes. Il est très-inutile de
» disputer sur les sentiments secrets de Moïse. Le fait est
» que dans les lois publiques il n'a jamais parlé d'une vie à
» venir, qu'il borne tous les châtiments et toutes les récom-
» penses au temps présent. S'il connaissait la vie future,
» pourquoi n'a-t-il pas expressément établi ce dogme? et
» s'il ne l'a pas connue, quel était l'objet et l'étendue de sa
» mission? C'est une question que se font plusieurs grands
» personnages. Ils répondent que le Maître de Moïse et de
» tous les hommes se réservait le droit d'expliquer dans son
» temps aux Juifs une doctrine qu'ils n'étaient pas en état
» d'entendre lorsqu'ils étaient dans le désert. Si Moïse avait
» annoncé d'une façon quelconque le dogme de l'immortalité
» de l'âme, une grande école des Juifs ne l'aurait pas tou-
» jours combattu; cette grande école des Saducéens n'aurait
» pas été autorisée dans l'État; les Saducéens n'auraient pas
» occupé les premières charges; on n'aurait pas tiré de
» grands-pontifes de leur corps (1). »

Tout le monde sait que, sur ce point de fait, il n'a pas été possible de répondre à Voltaire. L'abbé Bergier, qui a résumé, dans son *Dictionnaire de Théologie*, toute la controverse catholique contre les protestants et les philosophes, rassemble vainement sept à huit passages, non pas du *Pen-*

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. *Ame*.

tateuque (où il n'y a pas un mot qui ne soit positivement opposé au dogme de l'immortalité de l'âme, comme on entend ordinairement ce dogme), mais des Prophètes ou autres écrivains sacrés antérieurs à la captivité de Babylone; et ces passages, loin de prouver en faveur de l'opinion de Bergier, prouvent plutôt le contraire. Croirait-on que Bergier est obligé, par exemple, d'avoir recours à ce texte de l'*Ecclésiaste :* « La fin de l'homme et des animaux est la même, et » leur condition est égale. Comme l'homme meurt, ainsi » meurent les animaux. Tous les êtres respirent par le même » mode, et l'homme n'a rien de plus que l'animal. Tout est » vanité. Tout va en un même lieu. Tout est fait de la terre, » et retourne dans la terre. Qui sait si le souffle des fils » d'Adam monte en haut, et si le souffle des animaux descend » en bas? J'ai donc compris qu'il n'y a rien de mieux pour » l'homme que de se plaire dans son œuvre, et que c'est là » sa part de bonheur. Car qui le ramènera pour jouir de ce » qui sera après lui (1)! » On demandera comment il est possible que Bergier ait songé à se servir d'un semblable témoignage! C'est que, dans l'extrême pénurie où il se trouve de citer quelque chose de la Bible qui ait trait à l'immortalité de l'âme comme l'entendent les Chrétiens, il prétend prouver au moins par ce texte que la question même n'était pas aussi complètement ignorée des Juifs que la Bible le ferait croire. Vous voyez bien, s'écrie-t-il, que les Hébreux, dès

(1) « Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio. » Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil » habet homo jumento amplius. Cuncta subjacent vanitati. Et omnia pergunt » ad unum locum. De terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis » novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum » descendat deorsum! Et deprehendi nihil esse melius quam lætari hominem » in opere suo, et hanc esse partem illius. Quis enim eum adducet, ut post se » futura cognoscat? (*Eccles.*, c. III, trad. de Vatable et de Robert Etienne.) »

avant la captivité, s'étaient posé le problème de l'immortalité de l'âme!

Salomon, ou l'auteur, quel qu'il soit, de l'*Ecclésiaste*, conclut son chant de douleur sceptique par une exhortation épicurienne, dans le sens de la vraie doctrine d'Épicure. Il conseille aux jeunes gens de jouir de la vie, mais de ne pas s'y attacher follement, et de songer aux infirmités de la vieillesse et à ce jour fatal « où l'homme va à sa maison éternelle, » et où les pleureurs le pleurent dans les rues et dans les » places publiques ;» à ce jour « où la poudre retourne dans » la terre, telle qu'elle avait été avant notre vie, et où le » souffle qui nous animait retourne à Dieu, qui nous l'avait » donné (1). » C'est la morale d'Horace. Bergier y voit l'immortalité de l'âme et la menace du jugement dernier!

Son plus fort argument est celui-ci : « Les Égyptiens, les » Chananéens, les Chaldéens, les Perses, les Indiens, les » Chinois, les Scythes, les Celtes, les anciens Bretons, les » Gaulois, les Grecs et les Romains, les sauvages mêmes, » ont cru de tout temps à l'immortalité de l'âme, et l'on s'imaginerait que les Juifs ignoraient profondément cette vé» rité (2) ! »

Cela peut paraître étrange, en effet ; mais il est certain néanmoins qu'on ne trouve aucune mention quelconque de cette vérité dans la Bible avant l'époque de la captivité, et qu'au contraire tout dans le *Pentateuque* et dans les autres ouvrages du Canon juif antérieurs à la captivité est direc-

(1) « Homo enim vadit ad domum suam perpetuam, et circuibunt in platea lugentes..... Redeatque pulvis in terram qualis fuit, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. (*Ibid.*, chap. XII.) »

(2) *Dictionnaire de théologie*, article *Ame*.

tement contraire au dogme de la vie future, tel qu'on le comprend dans le Christianisme moderne.

Il y a eu sur ce point de fait, longtemps avant les remarques de Voltaire, une longue et importante controverse, dont il est nécessaire que j'indique en peu de mots les phases.

En 1672, le savant Dodwell, professeur à Oxford, publia une *Lettre sur la manière d'étudier la théologie*, où il prétendait que « l'âme n'était rendue immortelle que par un » esprit d'immortalité que Dieu y joignait à l'égard de ceux » qui étaient dans son alliance. » Plus tard, en 1704 et 1706, il développa sa pensée dans deux ouvrages dont le dernier parut sous ce titre : « *Discours épistolaire*, où l'on prouve, » par l'Écriture et par les premiers Pères, que l'âme est un » principe naturellement mortel ; mais qu'il est actuellement » rendu immortel par la volonté de Dieu pour le punir ou » le récompenser : immortalité qui lui est communiquée en » vertu de son union avec l'Esprit Divin qu'il reçoit dans le » baptême, et où l'on fait voir que personne, depuis les » Apôtres, n'a le pouvoir de donner ce divin esprit immortalisant, excepté les évêques. » Cet ouvrage de Dodwell fit beaucoup de bruit : en effet, c'était établir l'immortalité de l'âme sur un fondement bien ruineux, que de la faire dépendre du pouvoir spirituel des évêques. Les esprits forts triomphèrent de voir un membre des plus illustres de l'Église anglicane réduit à soutenir que l'âme est un principe naturellement mortel, qui a besoin d'être uni à l'esprit divin pour participer à l'immortalité. Les théologiens les plus contraires aux idées épiscopales de Dodwell furent très-embarrassés de répondre. Il était si évident que l'Écriture juive ne connaît pas ce qu'on appelle aujourd'hui l'immortalité de l'âme, que Dodwell paraissait triompher par ce seul motif.

Comment croire, en effet, que si les âmes des hommes étaient immortelles par elles-mêmes, Dieu n'aurait rien révélé aux Juifs de la vie future? Le sentiment de Dodwell expliquait à la fois deux points fort difficiles à justifier de toute autre façon : savoir, d'une part, la nécessité de la mission de Jésus, de sa Révélation, et de l'institution du baptême: et, d'autre part, le silence absolu de Moïse sur la vie future, et son rejet absolu des opinions égyptiennes, indiennes, chaldéennes, ou persanes, sur l'âme. Aucune réponse théologique de quelque valeur ne fut faite à Dodwell. Ce fut Clarke qui le réfuta; mais, au lieu de le suivre sur le terrain de la tradition et de la théologie, Clarke se retrancha prudemment dans une question de pure métaphysique, et prétendit donner une « démonstration philosophique rigoureuse de l'immaté- » rialité et, par suite, de l'immortalité naturelle de l'âme. » C'était mettre la Révélation dans un autre embarras. Car si l'âme est naturellement immortelle, et que nous puissions naturellement aussi le savoir, à quoi bon la Révélation, et qu'est venu faire Jésus? De simples mortels, Hermès, Pythagore, Platon, Descartes, ou même Clarke au besoin, auraient pu suffire à notre salut et à notre rédemption.

Véritablement le Christianisme ne s'est jamais relevé de cette dernière controverse, qui venait après tant d'autres. Elle eut un grand éclat et une grande importance au dix-huitième siècle; mais ce fut l'incrédulité, ce fut Bayle, ce fut Voltaire, qui en recueillirent les fruits. L'incrédule Collins répondit à Clarke, et n'eut pas de peine à rendre fort douteuse sa démonstration de l'*immatérialité* de notre âme. Le scepticisme eut finalement gain de cause.

Cette controverse fixa du moins, d'une manière irrévocable, ce point d'histoire, que Moïse ne parle en aucun en-

droit de l'immortalité de l'âme, et que toutes les promesses de l'Ancienne Alliance sont tournées vers la vie présente, ou du moins vers une toute autre conception de la vie future que celle que l'on entend ordinairement par ce mot. A partir du commencement du dix-huitième siècle, il ne s'est pas trouvé un seul théologien consciencieux et savant qui ait osé révoquer ce fait en doute. Mais à partir de cette époque on a cherché à expliquer ce fait.

Au plus fort même de la dispute entre Dodwell, Clarke, et Collins, Guillaume Sherlock, doyen de S. Paul et chapelain du roi, publia un traité *De l'immortalité de l'âme et de la Vie éternelle*, où il essaie de résoudre les difficultés qu'on avait soulevées. Il reconnaît positivement qu'il n'y a aucune trace quelconque de vie future différente de la vie terrestre dans les livres hébreux. Il veut seulement que ces livres aient été une induction pour y faire songer les Juifs. Après avoir cité un certain nombre de faits *insinuatifs*, suivant lui, de cette idée de la vie future : « Ainsi, dit-il, quoiqu'*on ne trouve au-* » *cune promesse positive d'une autre vie sous l'ancienne Loi*, » tous ces événements l'insinuaient et la faisaient espérer aux » Juifs (1). » Et plus loin : « On m'objectera peut-être que » ce que je viens de rapporter de la Bible ne prouve point » qu'il y ait une vie à venir, puisque *la loi n'en dit pas un* » *seul mot*, et que toutes les promesses qu'elle renferme sont » temporelles. On me dira que, s'il y avait une autre vie, » Dieu en aurait parlé en termes exprès, pour donner un plus » solide appui à la créance des Israélites, et les engager plus » fortement à son culte religieux. Je réponds qu'il est trop » évident que *la Loi mosaïque ne contenait aucune promesse*

(1) *De l'immortalité de l'âme et de la Vie éternelle*, chap. III, sect. 2.

» *positive d'une autre vie;* mais que tel était le génie de cette » Loi, que, quoique la lettre ne contînt que des bénédictions » temporelles; on peut dire qu'elle cachait sous cette écorce » toutes les bénédictions spirituelles d'une autre vie, et que » les gens de bien ne manquaient pas de les y découvrir. Il » en est tout au contraire sous l'Évangile. Quoique ses pro- » messes ne regardent que le spirituel et l'immortalité glo- » rieuse, elles renferment les biens de cette vie, et nous font » espérer que *si nous cherchons premièrement le royaume » de Dieu et sa justice, toutes les autres choses nous seront » données par-dessus,* comme il est dit en S. Matthieu (1).»

Sherloch, par cette explication du Mosaïsme, préludait à l'explication plus complète, mais non encore suffisante suivant nous, qu'en ont donnée depuis Warburton et Lessing.

L'idée de ce théologien est celle-ci : Que tous les arguments psychologiques, à la façon de Descartes ou de Clarke, pour prouver l'immortalité de l'âme et une vie à venir, n'ont pas en eux-mêmes de solidité et de certitude; — Que le simple argument tiré du désir naturel que nous avons de l'immortalité, et du sentiment également naturel que nous avons de la justice et de la providence de Dieu, est plus fort et en dit plus que ces prétendues preuves; — Que le véritable fondement sur lequel notre espérance de la vie éternelle est bâtie ne doit pas être cherché en dehors de la religion; — Que la religion a eu deux phases, l'Ancienne et la Nouvelle Loi; — Que l'Ancienne Loi ne fut qu'une préparation à la Nouvelle; — Que la vie future n'était pas enseignée ostensiblement dans l'Ancienne Loi, mais qu'elle y était implicitement exprimée dans l'idée explicite d'une

(1) *De l'immortalité de l'âme et de la Vie éternelle,* chap. III sect. 2.

Providence divine s'appliquant à toute la nation juive, et d'une Alliance entre Dieu et Abraham, c'est-à-dire entre Dieu et la postérité d'Abraham; — Enfin que la Nouvelle Loi, ou la seconde Alliance, a confirmé ces promesses obscures de vie et d'immortalité par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts et par la promesse d'une résurrection générale.

On ne saurait nier qu'il n'y ait dans ces idées une véritable profondeur. Aussi ce traité eut-il en son temps beaucoup de célébrité.

Enfin, vers le milieu du dix-huitième siècle, le savant évêque de Glocester, Warburton, publia son grand ouvrage de la *Divine Légation de Moïse.* Non seulement il constata, avec une érudition invincible, que Moïse n'a pas enseigné la doctrine de l'immortalité des âmes, mais il osa faire de cette lacune la preuve que Moïse avait été divinement inspiré.

Pour comprendre l'idée de Warburton, il faut avoir le secret de sa façon de penser, en général, sur la religion et sur la politique. Ce fut certainement un des plus forts génies du dix-huitième siècle que cet évêque anglais. Atteint lui-même par l'incrédulité générale de son époque, il essaya pourtant de résister à ce torrent, qui détruisait, disait-il, la société, la religion, tout bonheur et toute moralité dans le monde. Son principe était l'alliance nécessaire de la société civile et de la société religieuse, pour assurer le bien-être et la félicité des hommes. Il écrivit un livre savant et solide sur ce sujet, et son ouvrage plus célèbre sur le Mosaïsme n'est réellement qu'une application du même principe :

« Tous les anciens législateurs, tous les anciens sages,

» disait-il, étaient convaincus que la religion et la police » civile sont inséparables, et c'est pourquoi ils les ont tou- » jours enseignées et établies de concert. L'expérience de » tous les siècles justifie leur conduite, et le principe d'après » lequel ils agissaient doit nous donner la plus haute idée » de la Providence divine, qui a si étroitement uni notre » bien présent à notre plus grand bien futur. En un mot, » quiconque veut assurer le gouvernement civil doit le sou- » tenir par la religion, et quiconque veut étendre la reli- » gion doit employer les secours du gouvernement civil (1). »

Véritablement, au fond, Warburton pensait que Moïse ne croyait pas à l'immortalité de l'âme, et qu'il ne croyait qu'à la réfusion des âmes dans l'Ame Universelle, sans peine ou récompense après la mort. Et, en effet, si Warburton, comme nous l'avons vu, a soutenu cela de Platon, de Pythagore, et de tous les philosophes grecs, sans autre exception que Socrate, malgré tant d'écrits et de monuments où le contraire est affirmé, combien, à plus forte raison, devait-il le penser de Moïse, qui n'enseigne que la vie terrestre, et qui n'a pas une seule prescription relative à la vie future! Mais tandis que, suivant Warburton, les antiques législateurs des Gentils, et, à leur suite, les philosophes païens qui s'occupèrent de législation et de morale, avaient eu besoin de tromper les hommes, et, tout en ne croyant, pour leur part, qu'à la réfusion des âmes dans l'Ame Universelle du monde, avaient inventé néanmoins ou répandu les fables des paradis et des enfers, et la fable de la métempsychose, en un mot le dogme moral des peines et des récompenses après la mort, pour donner appui aux

(1) *De l'Alliance de l'Église et de l'État*, trad. en français sous le titre de *Dissertation sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique*.

lois civiles et combler les lacunes de ces lois, Moïse, plus franc, plus sage, et plus fort, n'avait pas eu besoin d'enseigner aux Juifs des dogmes auxquels il n'ajoutait pas foi. Il n'avait pas flétri sa bouche par le mensonge; il avait donné une loi pure; il avait été réellement le législateur sacré. Saisissant, par une inspiration céleste, le lien de toute chose, le lien de la religion et de la politique, l'union du principe infini et du fini qui en est la manifestation, l'identité et l'unité de la vie, Moïse avait fait une législation toute terrestre, mais qui n'avait pas besoin, pour être parfaite, de la connaissance d'une vie future, ni, par conséquent, besoin de s'étayer de prescriptions prises dans cette vie.

Deux objections renversaient ce système. La première, c'est qu'on peut accuser Moïse, dans cette hypothèse, d'un bien plus grand mensonge que s'il eût parlé de vie future, même en n'y croyant pas. Car n'est-il pas évident que ces menaces toutes temporelles et ces récompenses toutes temporelles, dont Dieu frappe sans cesse les oreilles des Juifs dans la Bible, ne pouvaient pas s'exécuter et avoir un exact accomplissement? Dieu dit: « Si vous gardez mes ordonnances, je vous enverrai de la pluie quand il vous en faudra, du soleil, et tous les biens de la terre. » Évidemment la chose était impossible. Moïse, en resserrant ainsi la vie, en ne lui donnant que l'espace et l'étendue du présent, avait trop présumé du bonheur qui pouvait résulter collectivement, et, à plus forte raison, individuellement, pour les Juifs, de sa législation. Le présent ne saurait nous remplir, ni porter en lui-même le bien, récompense du bien, le mal, punition du mal. Et il est si vrai que c'est là, en effet, le défaut de la législation de Moïse, que les livres saints eux-

mêmes nous montrent les Juifs déserteurs de cette loi, précisément à cause qu'ils ne trouvaient pas que la compensation entre le bien ou le mal qui leur advenait et leur attachement à la loi fût exacte; en d'autres termes, parce que ni ces récompenses temporelles, ni ces peines temporelles, annoncées et jurées par le Dieu de Moïse, ne s'accomplissaient exactement. Warburton sentit la force de cette objection; mais ce savant homme aima mieux avoir recours à un miracle, et adopter une absurdité, que de renoncer à la perfection absolue du Mosaïsme. Il imagina donc un miracle continu de Moïse à Jésus, et consistant en ce que Dieu aurait attribué à chaque Juif individuellement le degré de bonheur ou de malheur que méritait son obéissance ou sa désobéissance à la loi. Ainsi une espèce d'ordre surnaturel aurait régné parmi le peuple de Dieu, en même temps que l'ordre naturel. Et, pour avoir voulu trouver parfaite la législation sans vie future, ou sans ordre surnaturel, de Moïse, Warburton se vit à la fin obligé d'admettre quelque chose de tout-à-fait inconcevable, savoir un ordre naturel au sein d'un miracle continu, ou, ce qui revient au même, un miracle continu pour réparer et rectifier l'ordre régulier de la nature et de la vie.

Mais une autre objection, non moins terrible, s'élevait encore contre ce système. Puisque cette législation avait eu un terme; puisque les Juifs eux-mêmes, dès une haute antiquité, s'étaient laissés aller en grand nombre aux opinions des nations étrangères sur l'âme et son immortalité; puisque finalement le Christianisme était venu, et avait développé non le Saducéisme, mais le Phariséisme et l'Essénianisme, c'est-à-dire celles des sectes juives qui avaient embrassé l'idée de l'âme et de la résurrection; en un mot, puisque le

Christianisme s'était fondé sur la résurrection de Jésus, et sur la résurrection promise de tous les hommes; la Loi de Moïse, qui avait laissé ignorer ce dogme d'une vie future, était donc imparfaite pour cela même.

Que répondre à cette dernière objection qui porte sur l'idée? Il n'y avait pas là à répondre par un miracle. Warburton ne répondit pas.

Évidemment, comme le dit Lessing, qui reprit plus tard et corrigea l'idée de Warburton, ce savant homme avait tendu l'arc outre mesure. Il aurait dû se contenter de soutenir que l'absence du dogme de l'immortalité, qu'il apercevait dans Moïse, n'ébranlait en rien le caractère divin de sa mission; mais il n'aurait pas dû voir là une perfection absolue. Une perfection absolue attribuée au Mosaïsme est inexplicable avec le Christianisme.

Tout considéré, le livre de Warburton, quelque riche qu'il soit d'érudition, et bien qu'il ait donné naissance à un grand nombre de réhabilitations modernes, plus ou moins remarquables, de l'ancien Judaïsme, ne valait pas, pour la théologie, le livre plus modeste du docteur Sherloch, qui l'avait précédé. Aussi est-ce au système de ce dernier que Lessing se trouva naturellement ramené, quand, frappé de la science de Warburton, et effrayé de son audace, il essaya de s'expliquer à lui-même ce grand problème. Lessing ne cite pas et probablement ne connaissait point son devancier Sherloch; mais il y a néanmoins une grande analogie pour le fond entre leurs théologies. Seulement, le docteur anglais de la fin du dix-septième siècle est profondément enfoui sous la superstition de la forme chrétienne, tandis que le théologien et philosophe allemand de la fin du dix-huitième siècle sort de cette forme usée de toute la hauteur d'un géant.

Qui ne connaît pas le petit livre de Lessing intitulé l'*Éducation du genre humain?* C'est un livre sublime, un livre prophétique, un de ces livres jetés hardiment à un instant solennel entre le passé et l'avenir. On prétend que, quand le paganisme tomba, le dernier Oracle émit cette parole : *Les dieux s'en vont,* que les Chrétiens interprétèrent en disant que les démons qui, suivant eux, étaient ces faux dieux, cédaient la terre à Jésus-Christ. A la fin du dix-huitième siècle, on pouvait dire aussi : *Les dieux s'en vont.* Toutes les religions étaient détruites, toutes les croyances dissoutes. Le Christianisme s'en allait rejoindre le Mosaïsme dans la tombe. Mais où était le principe nouveau destiné à sauver le monde, et devant lequel fuyaient les anciens dieux? Lessing, le plus grand penseur de l'Allemagne depuis Leibnitz, fut, pour suivre ma comparaison, un des mages qui visitèrent le nouveau-né dans sa crèche, et qui l'annoncèrent à l'univers. Qu'il est touchant de voir ce théologien enthousiaste du Christianisme annoncer qu'il a aperçu une nouvelle lumière : « Je me suis placé sur une colline d'où je » crois découvrir plus loin que la route tracée de mon temps. » Mais je n'appelle pas hors du sentier frayé le voyageur pressé qui ne cherche qu'à atteindre bientôt le gîte. Je ne prétends pas que le point de vue dont je suis ravi doive ravir » également tous les spectateurs. Cela étant, m'est avis qu'on » pourrait bien me laisser debout et en extase là ou il me plaît » de rester à m'extasier. Et pourtant si, de l'éloignement immense que le doux crépuscule du soir ne cache ni ne découvre entièrement à mes regards, je venais à rapporter une » indication dont l'absence m'a si souvent embarrassé (1) ! »

(1) *Éducation du genre humain,* préface.

Quelle était donc cette indication que Lessing rapportait à ce dix-huitième siècle qui avait entendu retentir l'oracle : *Les dieux s'en vont?*

« Lessing, dit madame de Stael (1), soutient, dans son » *Essai sur l'éducation du genre humain*, que *les révélations religieuses ont toujours été proportionnées aux lumières qui existaient à l'époque où ces révélations ont paru*. L'Ancien Testament, l'Évangile, et, sous plusieurs » rapports la Réformation, étaient, selon leur temps, parfaitement en harmonie avec le progrès des esprits ; et peut-être, suivant lui, sommes-nous à la veille d'un développement du Christianisme qui rassemblera dans un même » foyer tous les rayons épars, et qui nous fera trouver dans la » religion plus que la morale, plus que le bonheur, plus que » la philosophie, plus que le sentiment même, puisque chacun de ces biens sera multiplié par sa réunion avec les » autres. » Ce résumé de madame de Stael n'est qu'une expression fort incomplète du livre de Lessing. L'idée profonde de Lessing est précisément celle que nous soutenons dans tout cet ouvrage, savoir que « le genre humain est un être collectif, animé d'une vie propre, et dont Dieu fait l'éducation. » Et, au-dessous, et plus profondément encore, on trouve dans Lessing cette autre idée dont nous sommes occupés à fournir la démonstration en ce moment, savoir que « Moïse a eu raison de ne pas enseigner aux Juifs l'immortalité de l'âme, telle que les payens l'ont en général comprise, telle que le vulgaire l'a acceptée chez tant de peuples, et telle qu'on la conçoit ordinairement aujourd'hui ; car l'immortalité, ainsi comprise, est une erreur et une chimère. » En-

(1) *De l'Allemagne*, partie IV, chap. 1.

fin, au-dessous encore et plus profondément, se trouve aussi dans Lessing, la vérité fondamentale que nous proclamons, savoir que « l'immortalité des âmes humaines est indissolublement attachée au développement de notre espèce; que nous qui vivons sommes non seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations elles-mêmes, et que c'est ainsi, et uniquement ainsi, que nous vivrons toujours, et que nous sommes immortels. »

Toutes ces pensées, dis-je, sont dans Lessing très-explicitement, bien qu'elles n'y soient ni développées ni démontrées. Lessing les sentit et ne les démontra pas; il les comprit plutôt par le cœur que par l'intelligence, lui pourtant si grand philosophe que beaucoup de juges en Allemagne, et des meilleurs, le déclarent le prince des penseurs modernes de cette Allemagne, sans excepter de la comparaison ni Kant ni personne (1).

Mais n'anticipons pas sur ce qui trouvera plus loin sa place indiquée. Nous citerons textuellement et presque en entier le court chef-d'œuvre de Lessing : le lecteur pourra juger si son témoignage a la valeur que nous lui donnons. Bornons-nous ici à l'explication que Lessing a fournie de ce problème : « Pourquoi Moïse et toute l'Ancienne Loi n'ont-ils pas professé le dogme de la vie future ? »

Lessing répond : « Parce que le genre humain est progressif, parce que la religion est progressive, parce que la Révélation au sein de laquelle vit et se développe l'esprit humain est progressive. »

Pour expliquer cette progression ou ce développement

(1) Voy. *De l'Allemagne*, par Henri Heyne.

successif de la vérité religieuse ou de la Révélation, en rapport avec le développement naturel de l'humanité, Lessing commence par comparer la Révélation à une sorte d'éducation, et pose ainsi son idée : « La Révélation est au genre » humain ce que l'éducation est à l'individu. L'éducation est » une révélation qui a lieu chez l'individu, et la Révélation » est une éducation qui a eu lieu et qui a lieu encore chez le » genre humain (1). »

On sent ici, dès le début, le théologien chrétien qui ne veut pas renoncer à une Révélation particulière, distincte du développement de la raison humaine. Mais qu'importe, puisque Lessing convient que la Révélation, ainsi entendue par lui, n'est pas autre chose qu'un cas particulier de cette raison humaine, qu'elle n'est que cette raison plus éclairée, plus directement inspirée de Dieu. Partout où brille la raison, Dieu éclaire. Seulement, dans certains hommes, dans certains peuples, à certaines époques, la raison brille d'un plus grand éclat, c'est-à-dire que Dieu, voulant former le genre humain, éclaire davantage en certains points du genre humain. C'est ce que dit positivement Lessing, quand il ajoute : « L'éducation ne donne à l'homme rien qu'il ne pût » aussi bien avoir de lui-même; seulement elle le lui donne » plus vite et plus facilement. Pareillement, *la Révélation ne » donne au genre humain rien à quoi la raison humaine ne » pût parvenir aussi, abandonnée à elle-même;* mais seule- » ment la Révélation a donné et donne plus tôt les choses » importantes (2). »

La religion, à une époque quelconque, n'est donc pas la vérité absolue, mais seulement la vérité relative, la vérité

(1) § 1 et 2.
(2) § 4 et 5.

telle que les hommes à cette époque pouvaient la concevoir. Elle ne peut jamais être le mensonge, mais elle n'est pas toute la vérité; elle contient en germe la vérité de l'avenir, mais en germe seulement et comme à l'état d'enveloppement. Une condition essentielle, en effet, c'est que la religion soit comprise, et, pour être comprise, qu'elle ne soit pas trop supérieure à ce genre humain qui l'accepte. De quelle utilité serait-elle à ce genre humain, je le demande, s'il n'y avait entre elle et ce genre humain aucune relation, aucun rapport, aucune harmonie? Cette vue si vraie et si raisonnable nous montre quel sentiment nous devons avoir aujourd'hui pour les religions du passé : « Pourquoi, dit » Lessing, ne pas mieux aimer considérer, dans toutes les » religions positives, *la marche nécessaire de l'esprit humain* » en tout temps et en tous lieux, dans le passé comme dans » l'avenir, que de prodiguer le sourire ou la colère à l'une » d'elles? Rien, dans le meilleur des mondes, ne mériterait » notre dédain, notre haine, et les religions seules seraient » exceptées! Dieu aurait une part dans tout, et il n'en aurait » pas dans nos erreurs (1)! »

Lessing pose donc comme indubitable que la Révélation, pour être vraie, a dû être accommodée à la raison humaine, et que, comme cette raison est progressive, la Révélation a dû être également progressive : « De même que l'ordre » dans lequel l'éducation développe les facultés de l'homme » n'est pas indifférent, de même qu'elle ne peut pas donner à » l'homme tout à la fois, de même aussi Dieu a dû garder *un* » *certain ordre, une certaine mesure* dans la Révélation (2). »

On serait en droit de demander à Lessing, au nom même

(1) Préface.
(2) § 6.

de ces principes, d'embrasser, dans une acception plus grande qu'il ne fait ensuite, ce mot de Révélation. On serait en droit de lui dire que la Révélation n'a pas dû se borner à notre Occident; que notre monde occidental lui-même, éclos à une certaine époque, avait été couvé pour ainsi dire en germe dans une Révélation antérieure; qu'il est venu à son moment, mais qu'il avait été précédé, préparé, amené; et qu'ainsi borner la Révélation à la tradition juive-chrétienne, à Moïse et à Jésus, c'est resserrer infiniment son point de vue, après l'avoir si largement étendu. Mais n'oublions pas que Lessing est un théologien chrétien. C'est donc uniquement dans la tradition juive-chrétienne, dans les deux Alliances, dans Moïse et Jésus, que se montre à ses yeux le progrès religieux successif, le développement gradué de la Révélation ou de la vraie religion; et voici comme il expose ce progrès :

« Quoique le premier homme eût été doté immédiatement » de l'idée d'un Dieu unique, cependant cette idée communiquée, *et non acquise*, ne pouvait subsister longtemps » dans sa pureté. Dès que la raison humaine, abandonnée à » elle-même, se mit à l'élaborer, elle morcela l'Être unique, » immense; et, plus à même d'en mesurer les parties, elle » leur donna à chacune un signe distinctif.

» Telle est l'origine naturelle du Polythéisme et de l'idolâtrie. Et qui sait combien de millions d'années la raison » humaine aurait tourné dans cette fausse voie, malgré les » hommes isolés qui, *partout et en tous temps, reconnurent* » *que c'était une fausse voie*, s'il n'avait pas plu à Dieu de » donner à l'homme, par une nouvelle impulsion, une direction meilleure!

» Mais ne pouvant et ne voulant plus se révéler à chaque

» homme en particulier, il se choisit un peuple particulier
» pour en faire l'éducation spéciale, et justement le peuple
» le plus grossier, le plus abruti, afin de pouvoir le recom-
» mencer complètement.

» Tel était le peuple israélite. On ne sait pas quel était son
» culte en Égypte. Certes, des esclaves aussi méprisés ne
» participaient pas au culte des Égyptiens; et, quant au Dieu
» de leurs pères, ils en avaient totalement perdu la connais-
» sance.

» Peut-être les Égyptiens avaient-ils interdit expressément
» aux Juifs tout Dieu, unique ou non, en les plongeant dans
» la croyance que la nation juive n'avait ni un ni plusieurs
» dieux, la faculté d'avoir un ou plusieurs dieux étant le pri-
» vilége exclusif d'hommes plus dignes, tels que les Égyp-
» tiens; et cela pour donner plus d'apparence de justice à la
» tyrannie qui pesait sur ces malheureux. La conduite des
» chrétiens envers leurs esclaves est-elle aujourd'hui encore
» bien éloignée de celle-là?

» Dieu se fit annoncer d'abord à ce peuple farouche seu-
» lement comme le Dieu de ses pères, voulant uniquement,
» pour commencer, lui apprendre et lui rendre familière
» cette idée, que lui aussi avait un Dieu protecteur.

» Immédiatement après, Dieu, par les miracles qui tirè-
» rent les Juifs d'Égypte et les établirent dans Chanaan, se
» témoigna comme un Dieu plus puissant qu'aucun autre.

» Et, en continuant à se témoigner le plus puissant de tous
» les dieux (mérite qui ne peut appartenir qu'à un seul),
» il habitua insensiblement les Juifs à l'idée d'un Dieu
» unique.

» Mais combien cette idée n'était-elle pas encore infé-
» rieure *à la véritable notion transcendantale de l'Unité*,

» *que la raison conçut si tard, et qui ne peut être déduite*
» *avec certitude que de l'idée de l'infini!*

» Le peuple juif, cependant, était loin de pouvoir s'élever
» à la vraie conception de l'unité, quoique les hommes
» supérieurs de la nation s'en fussent plus ou moins appro-
» chés; et c'était la vraie, la seule cause pour laquelle les
» Juifs abandonnaient si souvent leur Dieu unique, croyant
» trouver le Dieu unique, c'est-à-dire le Dieu le plus puis-
» sant, dans le premier dieu venu d'un autre peuple.

» Mais un peuple si grossier, si inhabile aux idées ab-
» straites, si complètement en état d'enfance, quelle éduca-
» tion morale pouvait-on lui donner? Aucune, que celle
» qui convient à l'enfance: l'éducation par les châtiments
» et les récompenses immédiates et matérielles.

» Ici encore nous voyons l'éducation et la Révélation se
» rencontrer. Dieu ne pouvait donner à son peuple une
» religion, une loi, sans attacher à l'observation ou à la
» non-observation de cette loi l'espoir ou la crainte du bon-
» heur ou du malheur dans ce monde. Car les regards des
» Juifs ne s'étendaient pas encore au-delà de cette vie;
» *ils ne savaient rien de l'immortalité de l'âme, et ne*
» *désiraient point de vie future.* Leur révéler ces choses,
» lorsque leur raison était encore si fort en arrière, n'eût-ce
» pas été, de la part de Dieu, faire la faute d'un pédagogue
» vaniteux, qui aime mieux excéder les forces de son élève,
» pour en faire parade, que de l'instruire d'une manière
» solide?

» Mais à quoi bon, demandera-t-on, faire l'éducation
» d'un peuple si grossier, d'un peuple que Dieu était obligé
» de recommencer si complètement? Je réponds: Afin de
» pouvoir, dans la suite des temps, employer d'autant plus

» sûrement des membres isolés de ce peuple à faire l'édu» cation de tous les autres peuples. *Dieu éleva dans ce » peuple les futurs instituteurs de l'humanité.* Ce furent » en effet des Juifs qui continuèrent en grand l'éducation » des autres hommes, et ce ne pouvaient être que des Juifs, » des hommes pris au sein d'un peuple ainsi élevé.

» Reprenant notre comparaison : l'enfant grandit au mi» lieu des coups et des caresses, et, venu à l'âge de raison, » il est forcé de quitter tout d'un coup la demeure de son » père. Alors il apprécie aussi tout d'un coup les douceurs » qu'il avait goûtées et méconnues dans la maison pater» nelle.

» Pendant que Dieu faisait passer son peuple par tous les » degrés de l'éducation de l'enfance, *les autres peuples de » la terre avaient marché à la lumière de la raison.* La » majeure partie était restée fort en arrière du peuple élu; » *quelques uns seulement l'avaient devancé.* C'est aussi ce » qui a lieu chez les enfants qu'on abandonne à leurs pro» pres forces : la plupart restent tout-à-fait grossiers, quel» ques uns se forment même jusqu'à étonner.

» Mais, de même que ce petit nombre plus favorisé ne » prouve rien contre l'utilité et la nécessité de l'éducation, » de même le peu de nations païennes qui semblaient avoir » pris l'avance sur le peuple d'élite, même dans la con» naissance de Dieu, ne prouve rien contre la Révélation. » L'enfant de l'éducation commence à pas lents, mais sûrs; » il rattrape tardivement maint enfant de la nature plus » heureusement organisé que lui. Mais cependant il le rat» trape, et sans que ce dernier puisse jamais à son tour » le rattraper.

» Pareillement encore, et en mettant de côté le dogme

» de l'unité de Dieu, qui se trouve et ne se trouve pas dans » les livres de l'Ancien Testament, il n'y a rien à conclure » contre l'origine divine de ces livres de ce que *le dogme » de l'immortalité de l'âme, et celui qui s'y rattache, des » peines et des récompenses futures, y sont entièrement » passés sous silence.* Il n'y a là rien qui empêche les miracles » et les prophéties de l'Ancien Testament d'être très-authen- » tiques. Mettons en effet que ces dogmes, non seulement » y soient omis, mais encore qu'ils soient dépourvus de » vérité; mettons que dans cette vie tout fût réellement fini » pour l'homme, l'existence de Dieu en serait-elle moins » prouvée? En serait-il moins permis à Dieu et lui siérait- » il moins bien de s'intéresser en personne au sort temporel » d'un peuple quelconque pris au sein de cette race péris- » sable? Les miracles que Dieu fit pour les Juifs, les pro- » phéties qu'il les chargea d'écrire, n'étaient pas seulement » destinés au petit nombre des mortels juifs qui en furent » contemporains : *Dieu avait en vue tout le peuple juif, » toute l'humanité, dont la durée sur la terre sera peut- » être éternelle, quand bien même chaque Juif, chaque » homme en particulier, mourrait pour toujours.* Encore » une fois, l'absence de ces dogmes dans les écrits de l'An- » cien Testament ne prouve rien contre leur divinité. Moïse » était envoyé de Dieu, quoique *la sanction de sa loi ne » s'étendit qu'à cette vie.* Et pourquoi se serait-elle étendue » au-delà? Il n'était envoyé qu'au peuple israélite, qu'*au » peuple israélite d'alors*, et sa mission était parfaitement » en rapport avec les connaissances, les capacités, les pen- » chants de ce peuple israélite d'alors, et *avec la destina- » tion du peuple israélite futur* (1). »

(1) § 6-23.

J'espère que voilà l'idée de Lessing qui commence à se montrer. Peu importe, suivant lui, que Moïse ait donné aux Hébreux d'alors, au peuple israélite d'alors, des idées incomplètes, erronées, fausses, non pas en elles-mêmes, mais par l'interprétation qu'en faisaient ces Hébreux, pourvu que ces idées fussent conformes, d'une part, à la capacité de ce peuple israélite d'alors, et, d'autre part, à la destination du peuple israélite futur, ou plutôt encore à la mission de ce peuple israélite futur relativement à l'humanité tout entière, c'est-à-dire, en définitive, pourvu que ces idées fussent en rapport avec le futur développement de l'humanité.

Mais quoi! ces Hébreux, ce peuple israélite d'alors, comme dit Lessing, en était-il moins dupe d'une grossière erreur? Que Moïse, eu égard à l'état d'enfance de ce peuple, et eu égard aussi à sa destination future et aux progrès futurs du genre humain, ait eu raison de lui laisser ignorer la vie future, cela est possible; mais il n'en est pas moins vrai que voilà le peuple élu de Dieu qui se trouve autorisé par son Prophète, c'est-à-dire par Dieu même, à nier cette vie future, cette immortalité de l'âme, qui doit devenir ensuite la base fondamentale de la Révélation! Comment accorder une telle contradiction?

D'un autre côté, l'objection qu'on faisait à Warburton revient encore. Dieu mentait (et tout Israélite pouvait aisément s'en apercevoir), Dieu mentait, dis-je, lorsqu'il disait aux Juifs, à chaque verset de ses ordonnances, que le bien ou le mal dans leur vie présente paierait rigoureusement et équitablement leur obéissance ou leurs transgressions à la loi. Car la réalité assurément ne répondait pas à cette promesse ou à cette menace. Faut-il donc admettre le miracle continu de Warburton?

Lessing rejette cette prétendue rémunération miraculeuse dont Warburton avait étayé son système. Il admet donc que Dieu mentait aux Hébreux, en ce sens qu'il laissait croire ou faisait croire aux Hébreux une erreur, ne pouvant encore, vu leur situation et leur peu d'intelligence, leur faire comprendre la vérité.

Mais pourquoi ferais-je attendre plus long-temps le lecteur? Qui ne voit dès à présent l'idée de Lessing? Dieu mentait, et ne mentait pas. Les Hébreux d'alors étaient trompés, et pourtant ils ne furent pas trompés. Le secret de l'énigme, c'est que *le peuple israélite d'alors* et *le peuple israélite futur*, c'est au fond *le même peuple, la même humanité* qui croît et se développe, enfant avec Moïse, plus avancée avec Jésus-Christ, parce que l'homme et chaque homme est immortel dans l'humanité, et n'est immortel que par l'humanité et en elle.

C'est-à-dire qu'il se trouve, au fond, que Moïse avait raison. Sa négation de l'immortalité de l'âme, comme on l'entend vulgairement, et son rejet absolu des paradis et des enfers, loin d'être une erreur, est la plus grande des vérités.

Voilà où Lessing fut conduit, par une logique rigoureuse, en examinant, avec toute la force de sa pensée et toute la droiture de son cœur, ce problème si embarrassant : « Pourquoi, dans l'Ancienne Loi, la vie future n'est-elle pas enseignée ; » si embarrassant, dis-je, dans l'hypothèse ordinaire sur le sens du dogme de l'immortalité.

Gloire à Lessing d'avoir, tout Chrétien fidèle qu'il était, au sein de l'Allemagne, il y a déjà plus d'un demi-siècle (1), proclamé une telle vérité !

(1) L'ouvrage de Lessing parut en 1785.

Cependant, comme effrayé de sa propre idée, Lessing l'a voilée autant qu'il a pu; mais elle perce dans toutes ses paroles :

« On peut bien douter, dit-il, que Dieu ait voulu à cette » époque communiquer le dogme de la vie future. Mais certainement il ne voulait pas non plus rendre cette vérité plus » obscure.

» Un livre élémentaire peut passer sous silence tel ou tel » point important dans la science que ce livre enseigne. Mais il » serait absurde que ce livre contînt de quoi obstruer ou embarrasser, pour les enfants, la route de ces points importants. Tous les accès doivent, au contraire, en être soigneusements tenus ouverts; et détourner les enfants d'un seul de » ces accès, ou même simplement leur en retarder l'abord, » suffirait pour changer un livre incomplet en un livre essentiellement défectueux.

» Pareillement, l'Ancien Testament devant servir de livre » élémentaire à un peuple grossier et novice dans l'art de » penser, comme le peuple juif, pouvait ne pas parler de » l'immortalité de l'âme et des récompenses de la vie future. » Mais, à aucun prix aussi, il ne devait contenir rien de » propre à retarder le peuple pour qui il était écrit sur le » chemin de ces grandes vérités (1). »

Donc, aux yeux de Lessing, la Bible contient, sur l'immortalité et sur la vie future, sinon la vérité, du moins *la vérité relative.* C'est ce que Lessing reconnaît, et c'est en ce sens qu'il explique ce qu'il appelle des *préparations*, des *allusions*, et des *indications*, relativement à la vérité future :

(1) § 25-27.

« J'appelle, dit-il, *préparation* au dogme de l'immorta-
» lité de l'âme la menace divine, par exemple, de punir les
» méfaits du père dans la personne de ses enfants, jusqu'à
» la troisième ou quatrième génération. Les pères s'habi-
» tuaient ainsi à vivre par la pensée avec leurs rejetons les
» plus éloignés, et à ressentir d'avance les malheurs qu'ils
» attiraient sur ces têtes innocentes.

» J'appelle *allusion* ce qui avait pour but d'exciter seule-
» ment la curiosité, et de faire faire une question ; comme,
» par exemple, la location si fréquente *être réuni à ses*
» *pères* pour *mourir*.

» J'appelle *indication* ce qui contient un germe quelcon-
» que susceptible, en se développant, de faire voir une par-
» tie de la vérité qu'on tient encore secrète. Telle était la
» conclusion tirée par Jésus-Christ de la dénomination du
» *Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob*. Il me semble
» possible de transformer cette indication en une forte
» preuve.

» Ce sont des préparations, des allusions, et des indica-
» tions de ce genre, qui font la perfection *positive* d'un li-
» vre d'éléments ; tout comme la qualité, ci-dessus mention-
» née, de ne point embarrasser ni obstruer le chemin des
» vérités ultérieures en fait la perfection négative (1). »

Lessing a oublié la plus remarquable préparation, allusion, et indication biblique, à la véritable doctrine de l'immortalité : c'est LE DOGME MÊME DE L'HUMANITÉ, considérée comme formant un seul être collectif, dogme qui se trouve expressément dans la Bible, qui s'y trouve partout, et qui ne se trouve au même degré de lucidité dans aucun autre

(1) § 44-47.

monument de l'antiquité. Je veux parler du MYTHE D'ADAM.

On ne trouvera pas étonnant que, dans un livre sur l'humanité, je m'efforce d'expliquer ce mythe d'Adam.

CHAPITRE SEPTIÈME.

SUITE. — EXPLICATION DU MYTHE D'ADAM.

Je me figure quelquefois Moïse, sous la figure sauvage et sublime à la fois que lui a donnée Michel-Ange, apparaissant tout-à-coup au milieu de ses critiques, soit chrétiens, soit philosophes, qui lui reprochent aigrement et ironiquement de n'avoir pas enseigné l'immortalité de l'âme.

Il dirait aux Chrétiens : J'ai si bien enseigné l'immortalité, mais la vraie immortalité, que votre religion tout entière s'est ensuite rattachée à la notion que j'en ai donnée dans la *Genèse*. N'avez-vous pas, en effet, admis la réversibilité, n'avez-vous pas admis le péché originel? N'avez-vous pas lié la mission du rédempteur Jésus au crime du premier homme? Qu'était-ce donc que ce premier homme, sinon l'homme même, l'espèce homme, l'humanité? Si vous n'aviez pas senti la profonde vérité cachée sous cet emblème d'Adam, auriez-vous jamais fait du péché originel le fondement de votre religion? Si la vie des hommes n'était pas collective, si elle n'était pas en un seul faisceau, et si, de cette façon, l'Adam qui vit aujourd'hui n'était pas l'Adam qui a vécu hier, l'Adam qui a vécu il y a six mille ans, ou

plutôt l'Adam éternel, auriez-vous jamais imaginé un Dieu assez injuste pour rendre responsable du péché d'un homme qui a vécu il y a six mille ans les hommes qui naissent journellement sur la terre? Donc, c'est parce que ma leçon sur l'immortalité, bien qu'indirecte et détournée, a été comprise par vous, que vous avez, sans hésiter, adopté cette réversibilité, qui, au fond, n'était qu'une expression voilée de l'immortalité des hommes dans le genre humain. Vous ne pouvez donc pas me condamner sans vous condamner vous-mêmes; car c'est la vérité cachée dans le mythe que je vous ai légué qui peut seule expliquer et justifier l'adoption que vous avez faite du péché originel, sur lequel vous avez fondé la Rédemption et tout le Christianisme.

Et que dirait ce géant qu'on nomme Moïse à Voltaire et à tous les philosophes voltairiens, qui, sur les ruines des religions positives, parlent tant de l'humanité, et n'ont d'autre religion qu'elle? Qui vous a appris, leur demanderait-il, qu'il y avait une humanité, qu'il y avait un lien collectif entre les hommes, que les hommes formaient une unité? N'est-ce pas moi qui ai fait sortir cette vérité du sanctuaire des temples d'Égypte pour vous la donner? N'est-ce pas moi qui ai confié à une nation d'esclaves ce palladium de l'humanité?

Voltaire lui-même rend indirectement, et sans le savoir, témoignage à Moïse, lorsqu'il s'attache à prouver, avec tous les secours de l'érudition, que le mythe d'Adam ne se trouve que dans Moïse. Après avoir démontré, par ce qui nous reste des plus anciennes traditions, ce qu'il appelle ironiquement «le *profond secret gardé sur Adam* dans »toute la terre habitable, excepté en Palestine, jusqu'au »temps où les livres juifs commencèrent à être connus à

»Alexandrie, » il ajoute : « Il est donc avéré que nos pre-»miers parents furent toujours ignorés des nations. Il faut »avouer qu'une telle réticence est sans exemple. Tous les »peuples se sont attribué des origines imaginaires, et aucun »n'a touché à la véritable. On ne peut comprendre comment »le père de toutes les nations a été ignoré si longtemps. »Son nom devrait avoir volé de bouche en bouche d'un »bout du monde à l'autre, selon le cours naturel des choses »humaines. Humilions-nous sous les décrets de la Provi-»dence, qui a permis cet oubli si étonnant. Tout a été »mystérieux et caché dans la nation conduite par Dieu »même, qui a préparé la voie au Christianisme, et qui a »été l'olivier sauvage sur lequel est enté l'olivier franc. Les »noms des auteurs du genre humain, ignorés du genre »humain, sont au rang des plus grands mystères (1). » Si Voltaire, au lieu de ne s'attacher dans le récit génésiaque de Moïse qu'aux images matérielles, comme un enfant, sans pénétrer dans le symbole, s'était adressé ces questions: «Le genre humain a-t-il connu et connaît-il bien encore aujourd'hui son unité, sa solidarité, sa loi de développement? L'homme se connaît-il, connaît-il sa relation avec les autres hommes qui l'ont précédé sur la terre, qui vivent contemporainement avec lui sur la terre, et qui le suivront sur la terre? En d'autres termes, le mystère de la génération de l'homme individu dans l'espèce est-il connu?» Voltaire ne se serait pas étonné que les antiques traditions qu'il rapporte ne disent rien sur ces questions; leur silence complet à cet égard ne lui aurait pas paru un étonnant mystère : mais il aurait admiré que Moïse ait pu donner une solution

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. *Adam.*

si précise et si nette, bien que cachée sous le voile hiéroglyphique, et enveloppée de ténèbres, de ce problème de l'homme individu et de l'humanité. L'ironie aurait expiré sur les lèvres de Voltaire, et se serait changée en louange. Mais il a été bon et nécessaire que Voltaire ne comprît pas la *Genèse* de Moïse ; il a été bon et nécessaire que la critique du dix-huitième siècle, en détruisant le respect idolâtrique pour la lettre sainte, nous permît par là même de pénétrer sans impiété dans le sens et dans la pensée, pour vivifier en nous et transformer cette pensée, nous l'assimiler, et nous en nourrir.

Voltaire ne fait-il pas pitié, lorsqu'il met au-dessus de Moïse, au-dessus de la pensée de Moïse, les lumières des politiques grecs et romains? « Qu'auraient dit, s'écrie-t-il, » César, Antoine, Crassus, Pompée, Cicéron, Marcellus, » Métellus, si un pauvre Juif, en leur vendant du baume, » leur avait dit : Nous descendons tous d'un même père, » nommé Adam ? Tout le sénat romain aurait crié : Montrez-» nous notre arbre généalogique... Quoi! vous saviez un si » grand secret et vous nous l'avez caché ! — C'est que nous » sommes purs et que vous êtes impurs, aurait répondu le » Juif. — Le sénat romain aurait ri, ou l'aurait fait fusti-» ger (1). »

Eh ! c'est précisément ce qu'ils firent à S. Paul lorsqu'il vint, avec le dogme d'Adam à la main, leur dire : Nous sommes tous une seule race, un seul homme, un seul homme éternel. Ils rirent, et le firent frapper de verges. Il n'y a donc pas besoin de forger cette supposition, elle est toute faite. Mais S. Paul avait-il raison, je le demande à Voltaire?

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. *Adam*.

avait-il raison contre l'Aréopage qui rit et refusa de l'entendre? avait-il raison contre le préfet romain qui le fit frapper? et, s'il eût paru devant tout le sénat, n'aurait-il pas eu raison contre tout le sénat? Or d'où venait à S. Paul cette connaissance qui lui donnait raison, sinon du dogme d'Adam?

Il y a deux manières de considérer le texte même du *Sépher* ou de la *Genèse* de Moïse. On peut croire que nous possédons réellement encore le sens de l'antique langue dans laquelle est écrit ce monument dont trente trois siècles nous séparent. Mais on peut soutenir aussi que l'hébreu des savants actuels n'est qu'une dérivation fort éloignée de l'ancienne langue hébraïque, et qu'ainsi nous n'avons, par le moyen de cet hébreu, qu'une interprétation secondaire et dérivée, et non pas une traduction véritable du texte de Moïse. Dans cette dernière hypothèse, le texte lui-même nous resterait voilé, et pourtant nous en aurions une certaine connaissance par la langue dérivée et secondaire que l'on appelle aujourd'hui l'hébreu. Mais qu'importe l'une ou l'autre de ces suppositions, puisqu'il est évident, dans toutes les deux, que Moïse, en parlant d'Adam, n'a pas voulu parler d'un homme en particulier, mais de *l'humanité*, de l'espèce humaine, de l'homme en général.

L'idée que la création d'Adam dans la *Genèse* est un mythe, concernant l'humanité en général, et non pas une simple histoire, un récit au sujet d'un prétendu *premier homme*, n'est certes pas nouvelle. Cette idée a régné presque universellement chez les Juifs, elle a été adoptée par plusieurs des Pères de l'Église, et par tous les savants modernes qui ont examiné cette question avec quelque attention. Pour prendre la *Genèse* à la lettre, il faut vraiment vouloir se cou-

vrir les yeux du double bandeau de la superstition et du préjugé, ou bien, comme Voltaire, il faut être poussé par l'esprit de critique et de scepticisme.

On sait que chez les Juifs, la lecture de la *Genèse* était défendue avant l'âge de vingt-cinq ans, parce qu'avant cet âge on était supposé ne pas pouvoir comprendre la science contenue dans ce livre sacré. Les Saducéens s'efforçaient, il est vrai, de prendre le texte à la lettre; mais les sectes qui adoptaient une interprétation orale, telles que les pharisiens et les Esséniens, se gardaient bien de s'arrêter au sens vulgaire. Ils expliquaient le *Sépher* allégoriquement, c'est-à-dire métaphysiquement. On sait aussi que, dans les premiers siècles du Christianisme, ces explications allégoriques de la *Genèse* causèrent entre les Juifs, les Chrétiens, et les différentes sectes gnostiques, manichéennes, et autres, une multitude de querelles et de controverses. Mais presque toutes ces sectes convenaient que le récit moïsiaque était mythique et symbolique.

S. Augustin reconnaît qu'il n'y a pas moyen de conserver le sens littéral des trois premiers chapitres de la *Genèse* « sans blesser la piété, et sans attribuer à Dieu des choses » indignes de lui (1). » Origène avoue que « si l'on prend » l'histoire de la création dans le sens littéral, elle est ab» surde et contradictoire ; » il plaint « les ignorants qui, sé» duits par la lettre de la Bible, attribuent à Dieu des sen» timents et des actions qu'on ne voudrait pas attribuer au » plus injuste et au plus barbare de tous les hommes (2). »

Dans ces derniers temps, Fabre d'Olivet a poussé beaucoup plus loin encore l'idée, évidemment vraie d'ailleurs,

(1) *Contr. Faust.*, lib. XXXII, c. 10 ; *De Genes. contr. Manich.*, lib. II, c. 2.
(2) *Philocal.*, p. 6, 7, 12.

que la *Genèse* de Moïse n'est qu'une expression symbolique, et ne doit pas être prise dans un sens purement littéral. Mais ce savant n'a pas entendu la chose comme tout le monde, et c'est par une route à lui qu'il a essayé de retrouver le vrai sens de ce monument. Considérant que près de six siècles avant Jésus-Christ les Hébreux, devenus des Juifs, ne parlaient ni n'entendaient plus leur langue originelle, il a nié absolument la valeur de l'hébreu tel qu'on le connaît aujourd'hui, et il a entrepris de restaurer une langue perdue, selon lui, depuis vingt-cinq siècles. Son système ne manque assurément ni de solidité ni de grandeur. Il pose d'abord en fait que l'hébreu renfermé dans le *Sépher* de Moïse est le pur idiome des antiques Égyptiens, lequel aurait eu d'ailleurs le plus grand rapport avec le phénicien. Il n'a pas trop de peines à rendre cette opinion assez vraisemblable, puisque les Hébreux, selon la *Genèse* même, sont restés quatre cent trente ans en Égypte. Cet idiome donc ainsi séparé d'une langue parvenue à sa plus haute perfection, entièrement composé d'expressions universelles, intelligibles, abstraites, serait tombé, entre les mains d'un peuple ignorant et grossier comme les Juifs, de dégénérescence en dégénérescence, et de restriction en restriction, jusqu'à ses éléments les plus matériels : tout ce qui était d'esprit y serait devenu corps; tout ce qui était intelligible y serait devenu sensible; tout ce qui était universel y serait devenu particulier. C'est ainsi que le sens littéral se serait trouvé complètement perverti et transfiguré, soit dans les anciens *targums* ou versions juives, soit dans la version samaritaine, soit plus tard encore dans la version grecque des Septante, et enfin dans la version bien plus moderne de S. Jérôme, devenue la Vulgate. Avec un courage qu'on ne saurait trop admirer, Fabre d'Olivet essaya donc de restituer

la langue hébraïque dans ses principes originels, et il donna une traduction nouvelle des dix premiers chapitres du *Sépher*.

Quand on lit cette traduction, si différente des versions vulgaires, on est étonné de la profondeur et de la suite des idées que Fabre d'Olivet découvre dans ce texte; et on se demande si une pareille conséquence dans les idées n'est pas une démonstration en faveur de la clé que Fabre d'Olivet crut avoir trouvée. Je laisse de côté, bien entendu, les conséquences définitives qu'il prétendit tirer de son étude du texte, et l'interprétation générale qu'il donna du sens philosophique de la *Genèse*. On conçoit, en effet, qu'il puisse avoir raison sur la valeur des radicaux et sur leur portée métaphysique, que par conséquent il fournisse d'excellentes inductions sur le sens profond du texte, et que néanmoins il tombe dans de véritables rêveries, lorsqu'il s'agit de l'interprétation philosophique des idées ou des faits rapportés dans ce texte. Égaré qu'il était dans le dédale de certaines idées théurgiques, Fabre d'Olivet finit par ne voir dans la *Genèse* qu'une sorte de livre d'alchimie. Le sens métaphysique que l'étude des radicaux lui faisait découvrir dans le texte l'emporta par delà toute vérité. Au lieu de l'humanité, dont il est question bien évidemment dans ce livre, il ne vit plus, à la fin, que des principes, des forces, une sorte de système général de cosmogonie et de physique, un livre comme en pourrait écrire un physicien d'aujourd'hui qui voudrait expliquer le système du monde. Il dépassa le but, et la crainte de rester trop en deçà de la vérité l'entraîna beaucoup au-delà. Mais son noble travail ne me paraît pas sans fruit, malgré tant d'erreurs. On peut laisser de côté l'explication finale qu'il donne ou plutôt qu'il cherche dans son laborieux commentaire, et qui, par mille raisons, me-

semble fausse et absurde, et reconnaître néanmoins qu'il y a dans ses recherches une multitude de vérités de détail, et qu'ainsi ses égarements même ont leur prix. Mais, je le répète, nous n'avons nul besoin de la restitution, vraie ou fausse, de l'ancienne langue hébraïque par Fabre d'Olivet, pour être assuré qu'*Adam* dans Moïse veut dire *humanité*.

Il est vrai que si nous admettions l'érudition de Fabre d'Olivet, le texte même, dans son sens direct et littéral, proclamerait cette vérité. Car *Adam*, d'après la valeur originelle des racines hébraïques, suivant Fabre d'Olivet, se trouve signifier l'homme *universel*. Voici la traduction dans ce système des versets 26 et 27 du chapitre premier de la *Genèse :* « Continuant à déclarer sa volonté, il avait dit, » LUI-les-Dieux : Nous ferons l'homme-universel (Adam), » en notre ombre réfléchie, suivant les lois de notre action » assimilante; afin que, puissance collective, il tienne uni» versellement l'empire, et domine, à la fois, et dans le » poisson des mers, et dans l'oiseau des cieux, et dans le » quadrupède, et dans toute l'animalité, et dans toute vie » reptiformé se mouvant sur la terre. Et LUI, l'Être des êtres, » avait créé l'existence potentielle de l'homme-universel » (Adam) en son ombre réfléchie; en son ombre divine, il » l'avait créé; et, puissance collective, il l'avait identifié en» semble mâle et femelle. » Et voici la remarque dont Fabre d'Olivet accompagne ces deux versets : « Moïse, dit-il, ne » tombe point ici dans l'erreur moderne, qui a fait de l'hom» me un genre particulier dans le règne animal. Mais, après » avoir terminé tout ce qu'il voulait dire sur le règne élémen» taire, sur le règne végétal, et sur le règne animal, il passe » à un règne distinct et plus élevé, qu'il nomme *Adam*. Par» mi les savants qui ont cherché l'étymologie du mot *Adam*,

» la plupart se sont arrêtés à ses enveloppes les plus grossiè-
» res. Ils n'y ont vu presque tous qu'un *limon rouge*, ou sim-
» plement un *limon*, à cause de deux mots composés qu'ils
» ont à tort pris pour des racines, et dont l'un signifie *rouge*
» ou *rougi*, et l'autre *la terre* en général; tandis que le mot
» *Adam*, étant plus simple, n'en peut pas absolument sortir.
» Les prêtres égyptiens, auteurs de ce nom mystérieux, com-
» me d'une grande partie de ceux que Moïse emploie, l'ont
» composé avec un art infini. Il présente trois sens, ainsi que
» la plupart de ceux qui entrent dans la composition du *Be-*
» *ræshith* (1). Le premier, qui est le sens propre, a été res-
» treint de plus en plus, à mesure que les idées des Hébreux
» se sont rétrécies et matérialisées; en sorte qu'il est dou-
» teux qu'il fût entendu dans sa pureté, même à l'époque de
» la captivité de Babylone, du moins par le vulgaire. La ver-
» sion samaritaine, la plus ancienne de toutes, est aussi
» celle qui en conserve le mieux la signification. On le voit
» par les efforts que fait le traducteur pour trouver une ex-
» pression correspondante. Après avoir copié le nom même
» *Adam*, il lui cherche un synonyme dans le mot samaritain
» qui signifie *homme*, et il traduit d'une façon générale
» l'*homme*. Mais, sentant que ce synonyme ne rend point en-
» core l'hébreu, il fait choix d'un autre mot samaritain qui
» veut dire l'*universel*, l'*infini*: mot tout-à-fait heureux, et
» qui prouve l'antériorité et la supériorité de la version sa-
» maritaine sur le targum chaldaïque. Car l'auteur de ce tar-
» gum ne passe pas le sens matériel, et traduit constamment
» l'*homme*. Les hellénistes, qui suivent assez volontiers le sa-
» maritain, l'ont abandonné en cette occasion. Ils auraient

(1) C'est le nom de la première partie du *Sépher*.

»trop exposé le sens spirituel, qu'ils voulaient cacher. Ils »se sont contentés de copier le chaldaïque, et de traduire »*Adam* par ἀνθρώπος, l'homme; en quoi ils ont été imités »par S. Jérôme et par ses successeurs. Mais le nom donné »à Adam ne signifie pas seulement *homo*, un homme; il ca»ractérise, comme l'avait très bien vu le samaritain en le »rendant par l'*universel*, ce que nous entendons par le »*genre humain*, et ce que nous exprimerions beaucoup »mieux en disant le *règne hominal*. C'est l'homme collectif, »l'homme formé abstractivement par l'assemblage de tous »les hommes. Voilà le sens propre du mot *Adam* (1). » Fabre d'Olivet donne ensuite le sens figuré de ce même mot; il y trouve deux racines qui, réunies, offrent, dit-il, « l'i»mage d'une assimilation immortelle, d'une agrégation de »parties homogènes et indestructibles. » Enfin, quant au troisième sens, le sens hiéroglyphique, il montre que l'expression scripturale de ce mot est composée du signe de l'unité et de celui de la multiplicité, revêtus du signe collectif, pour exprimer un développement illimité.

Mais laissons ces curieuses recherches, qui, après tout, n'ont, à nos yeux, que l'avantage de confirmer ce que la lecture du texte, tel qu'il est généralement entendu, et l'histoire même de toute la religion juive-chrétienne, montrent manifestement suivant nous. Moïse, encore une fois, dans la *Genèse*, n'a pas voulu parler d'un homme particulier, nommé Adam ou le premier homme; il a voulu parler de l'homme en général, de l'humanité.

Remarquez d'abord, en effet, que le texte même, à chaque phase de création qui précède celle d'Adam, dit très-

(1) *La Langue Hébraïque restituée*, tom. II, p. 56.

explicitement qu'il s'agit de la création de l'*espèce* de chacun de ces êtres. A chaque être nouveau qui sort de la pensée divine, revient sans cesse, dans le texte, cette formule : « Selon son espèce : *juxta genus suum,* » comme traduit la Vulgate. Cette formule commence dès le verset 11 du chapitre Ier, où il s'agit du règne végétal : « Dieu dit : Que la » terre pousse de l'herbe portant semence, et des arbres frui- » tiers, portant du fruit *selon leur espèce*, qui aient *leur se- » mence en eux-mêmes* sur la terre; et ainsi fut (1); » ou, comme traduit Fabre d'Olivet : « Il avait dit, LUI-les-Dieux : » La terre fera végéter une herbe végétante et *germant d'un » germe inné;* une substance fructueuse, portant son fruit » propre, *selon son espèce,* et *possédant en soi sa puissance » sementielle;* et cela s'était fait ainsi. » Aux versets 21 et suivants du même chapitre, quand vient la création des animaux, la même caractérisation très-nette et très-formelle, pour exprimer qu'il s'agit des *espèces,* et non, en aucune façon, d'êtres particuliers, revient à chaque instant : « Et » LUI, l'Être des êtres, avait créé l'*existence potentielle* des » grands animaux marins et celle de toute âme de vie animée » d'un mouvement reptiforme, dont les eaux émettaient à » foison les principes, *selon leur espèce,* et celle de tout oi- » seau, à l'aile forte et rapide, *selon son espèce*... Il avait » béni ces êtres, et leur avait déclaré sa volonté, disant : » Propagez-vous, et multipliez-vous, et remplissez les eaux » des mers, et que l'*espèce* volatile se multiplie sur la terre... » Et LUI-les-Dieux avait dit encore : La terre émettra de son » sein un souffle de vie *selon son espèce,* animé d'un mouve-

(1) C'est la traduction de la Vulgate : « *Et ait : Germinet terra herbam vi- » rentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus » suum, cujus semen in semetipso sit, super terram ; et factum est ita.* »

» ment progressif, quadrupède et reptile, animalité terrestre, » *selon son espèce;* et cela s'était fait ainsi. Il avait donc dé- » terminé, LUI, l'Être des êtres, l'*existence potentielle* de » cette animalité terrestre, *selon son espèce,* et celle du genre » quadrupède, *selon son espèce.* Et, considérant ces choses, » il avait jugé qu'elles seraient bonnes (1). » C'est alors que vient la création d'Adam : « Continuant ensuite à déclarer » sa volonté, il avait dit, LUI-les-Dieux : Nous ferons » Adam, etc. » N'est-il pas évident que c'est le genre humain, l'*universel Adam,* l'*homme universel,* comme traduit Fabre d'Olivet, après l'ancienne version samaritaine; que c'est, en un mot, l'homme selon son espèce, l'espèce homme, et non un certain homme en particulier? De même que le végétal, au verset 11, est la *puissance potentielle végétale,* être virtuel, ayant sa semence en lui-même, immortel, par conséquent, parce qu'il se reproduit; de même qu'aux versets 21 et suivants, les cétacés, les reptiles, les oiseaux, sont des espèces, et qu'il ne s'agit pas d'êtres particuliers, mais de l'*être même de ces espèces,* ce que Moïse appelle l'*existence potentielle et selon l'espèce,* c'est-à-dire l'existence ou l'être générique, ou ce qu'il appelle encore *un souffle* (particulier) *de vie selon l'espèce,* c'est-à-dire une vie générique, collective, immortelle, capable de se concentrer ou de se répandre, illimitée, par conséquent, dans le temps et dans l'espace; de même, évidemment, l'*homme* qui arrive à la suite de toutes ces créations est l'être potentiel homme, considéré comme une unité, une vie générique, collective, immortelle, capable de se concentrer ou de se répandre, illimitée, par conséquent, dans le temps et dans l'espace.

C'était un aphorisme des anciens docteurs juifs, que « la

(1) Traduction de Fabre d'Olivet.

» taille d'Adam s'étendait d'un bout du monde à l'autre (1). » Ces anciens docteurs avaient raison, et les rabbins qui ont pris grossièrement leur idée, comme si le premier homme avait été un géant, ont montré bien peu de sens. Adam est un géant, en effet; car c'est l'humanité toujours vivante.

Mais remarquez bien, en même temps, que cette humanité est un homme. Comme nous l'avons dit, en effet, et comme nous avons essayé de le démontrer plus haut (2), il y a en Dieu identité entre l'homme, ou chaque homme, et l'humanité. L'humanité est en chaque homme, et chaque homme est l'humanité. Chaque homme, dis-je, est l'humanité dans une manifestation particulière; et pourtant l'humanité, dans toute son infinité, dans toute sa force potentielle, existe virtuellement dans chaque homme. De même qu'un chêne reproduit un chêne, et contient virtuellement l'espèce tout entière; de même l'homme reproduit l'homme, et contient virtuellement l'espèce tout entière. Quand on a saisi cette idée, évidente d'ailleurs pour qui n'a pas le sens obstrué par le faux individualisme moderne, la création de l'humanité est la création de l'homme ou d'un homme. L'idée d'espèce est adéquate à l'idée d'un être particulier, parce qu'un être particulier n'existe pas indépendamment d'une espèce à laquelle il se rapporte, et qu'au fond il est cette espèce.

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble que dès qu'on a compris qu'*Adam* est *l'espèce humaine*, dans le récit ou plutôt dans le mythe moïsiaque, ce mythe, dont la profondeur a fasciné et entraîné tant de générations, sans avoir été pourtant véritablement entendu et expliqué jusqu'ici, est d'un sens assez facile à découvrir.

(1) Bayle, art. *Adam.*
(2) Dans le livre V.

J'avoue que je suis en partie de l'avis de Fabre d'Olivet lorsqu'il dit de la *Genèse :* « Ce livre est un des livres géni- »ques des Égyptiens, sorti, quant à sa première portion, »appelée *Beræshith*, du fond des temples de Memphis ou de »Thèbes. Moïse, qui en reçut les extraits dans le cours de »ses initiations, ne fit que les lier entre eux, et y ajouter, »selon la volonté providentielle qui le guidait, les lumières »de sa propre inspiration, afin d'en confier le dépôt au »peuple dont il était reconnu pour le prophète et le législa- »teur théocrate (1). »

Je crois, comme Fabre d'Olivet, que la *Genèse* de Moïse est un débris ou un résumé de la science des prêtres d'Égypte. Il me paraît absurde de l'attribuer, comme on a fait quelquefois, soit à Esdras, soit à quelque Hébreu du temps de David et de Salomon. Indépendamment des preuves historiques qui renversent ces suppositions, et font remonter les diverses branches du Pentateuque à Moïse ou à l'époque de Moïse, il y a, dans la *Genèse* en particulier, un caractère métaphysique qui décèle la pensée méditative des prêtres égyptiens. Quelle autre origine d'ailleurs la Providence pouvait-elle donner à ce monument, sur lequel s'est élevée la religion juive, et, par suite, la religion chrétienne! Rien ne meurt, rien ne doit ni ne peut mourir des grandes civilisations; et puisque l'Égypte s'est anéantie sans laisser après elle de traces dignes d'une si longue et si brillante existence, il faut bien croire que sa vie a passé mystérieusement dans l'humanité qui l'a remplacée. Or les Grecs et les Romains, quoique lui ayant beaucoup pris, nous ont-ils réellement donné le dernier mot de la science égyptienne? Pythagore,

(1) *La Langue hébraïque restituée*, Dissert. introductive.

peut-être, aurait pu le faire. Mais il en a été de Pythagore et de son école comme des colléges de Thèbes et de Memphis. Nous avons sur tout cela des témoignages, mais pas de monuments qu'on puisse appeler autographes. Je vois donc peu de difficulté à croire que Moïse, élevé, comme disent les *Actes des apôtres*, dans toute la science des Égyptiens, nous a transmis dans la *Genèse* un véritable monument de cette science. Le mythe philosophique et historique à la fois de ce qu'on nomme aujourd'hui la création et la chute d'Adam me paraît, en particulier, un résumé de la science égyptienne sur l'homme et l'humanité. La métaphysique, et une métaphysique très-profonde, s'aidant des connaissances qu'on avait alors en géologie et dans les sciences naturelles, a engendré ce mythe. En voici, suivant moi, toute la suite.

Une fois que Moïse, ou l'auteur, quel qu'il soit, de la *Genèse*, a donné à l'homme, à l'être générique homme, sa place dans l'échelle des êtres, en montrant après quelles successions de créations l'humanité a paru sur la terre, il continue l'histoire de cet *homme-humanité*, en signalant les modifications qui, suivant lui, sont arrivées à cette espèce, ou à cet être. C'est ce que l'on prend vulgairement pour l'histoire d'Adam.

Suivant lui, donc, cette humanité, c'est-à-dire cet homme-humanité, émana d'abord de la pensée divine *homme et femme* à la fois, réunissant dans son unité les deux principes : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon » notre ressemblance, et qu'il domine sur toute la terre. Dieu » donc créa l'homme à son image; il le créa à l'image de » Dieu : il *les* créa mâle et femelle (1). » Voilà l'homme an-

(1) Vulgate, ch. I, v. 26-27.

drogyne, comme le sont encore certains êtres. La Bible ajoute : « Et Dieu les bénit, et leur dit : Croissez et multi»pliez, et remplissez la terre, et l'assujettissez (1). » Le sixième jour ou la sixième époque de la création se termine là. Dieu alors cesse d'être créateur, et rentre dans son repos, au septième jour. Ainsi, suivant Moïse, l'espèce humaine, ou l'homme, fut d'abord androgyne. Platon, qui puisa aussi aux sources égyptiennes, dit précisément la même chose.

Combien de siècles dura cet être ou plutôt cette humanité androgyne? La *Genèse*, qui embrasse des périodes incalculables de siècles sous le nom de jours, ne s'arrête pas à ce détail. Quoi qu'il en soit, dans ce monde ainsi créé, et composé d'espèces se reproduisant et par conséquent immortelles, en d'autres termes d'êtres toujours les mêmes quoique toujours nouveaux, Dieu donne à l'homme pour demeure un lieu particulier, l'Éden. L'homme est alors heureux, mais heureux comme peuvent l'être les animaux; heureux d'une vie qui n'est pas réfléchie, qui émane directement et uniquement de la Vie Universelle. Complet en luimême puisqu'il réunit les deux sexes, se reproduisant comme certains végétaux et certains mollusques, et placé au milieu d'une nature sur laquelle Dieu lui avait donné la supériorité, en le créant homme, il réunissait ainsi, sans peine, sans *travail*, les deux faces ou aspects de la vie, le *moi* et le *non-moi*. Il y avait entre ces deux faces de la vie une *identité* complète, absolue, naturelle, innée pour ainsi dire, faite par Dieu, non pas acquise par l'homme. C'était le bonheur, mais c'était le bonheur sans la connaissance, le bon-

(1) Vulgate, ch. I, v. 28.

heur qui ne se sait pas et ne se pense pas lui-même. Tel est le Paradis ou Éden primitif, le paradis terrestre, l'âge d'or placé derrière nous. C'est la vie *naturelle* de l'homme, déjà créé, mais non achevé. Et cet homme ainsi fait est réellement immortel; car il se reproduit comme les plantes, sans remarquer même ses métempsychoses. Il jouit d'une vie perpétuelle, comme le polype. Aussi, tant que dure cet état d'androgyne pour l'espèce humaine, il n'y a ni *travail*, ni *mort*, pour cette espèce; mais il n'y a pas non plus *connaissance*. L'homme est un être purement *obéissant* à l'Être Universel dont il est émané. La *désobéissance* va venir; le *travail*, la *mort* vont venir, avec la *connaissance*. C'est le sujet du second acte, si je puis parler ainsi, de ce drame d'Adam.

Cette explication ne ressort-elle pas évidemment, je le demande, de ces paroles mêmes du chapitre II, où il s'agit encore de l'humanité androgyne, de l'humanité heureuse, mais enfermée dans le *cercle divin;* car c'est le sens primitif du mot qu'on a traduit par Paradis ou par Éden (1) : «L'Éternel Dieu prit donc l'homme, et le plaça dans le pa-»radis pour le cultiver. Puis l'Éternel Dieu commanda à »l'homme, disant : Tu mangeras librement de tout arbre du »jardin. Toutefois, pour ce qui est de l'arbre de la connais-»sance du bien et du mal, tu n'en mangeras pas. Car au »jour que tu en mangeras, tu mourras de mort (2). »

N'est-il pas évident que cette *mort* que Dieu annonce à Adam proviendra de la nourriture même qu'il aura prise, qu'elle sera le résultat, le *fruit* pour ainsi dire de l'arbre

(1) Voy. la note sur ce mot dans l'ouvrage de Fabre d'Olivet, tom. II, pag. 75.
(2) Vulgate, ch. II, vers. 15-17.

de science? Ce n'est donc pas une menace positivement que Dieu fait à l'humanité; c'est un avis qu'il lui donne. Adam ou l'humanité ne sera pas miraculeusement changé par Dieu, parce qu'il aura mangé du fruit défendu. Il restera toujours le même Adam; car *la création est terminée*, nous avons passé le septième jour. Mais Dieu pronostique à Adam que s'il quitte l'état où il l'a mis, l'état de *non-connaissance*, s'il vient à *savoir*, à *connaître*, à goûter du *fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, par là même (et indépendamment de la genèse ou création qui, je le répète, est terminée) il se passera en lui un tel changement, qu'*il mourra*. Cette mort, donc, qui arrivera à Adam, ne sera pas un changement miraculeux ou génésiaque que Dieu opérera en lui. Adam était immortel par la reproduction; il restera immortel par la reproduction. Seulement ayant goûté à la science, il connaîtra la mort, et c'est ainsi qu'*il mourra*.

Ce sens véritable de la prédiction ou menace que fait Dieu à Adam est marqué jusque dans la racine du mot hébreu qui exprime ce : *Tu mourras*. Fabre d'Olivet, se fondant sur ce radical, traduit : *Tu passeras à un autre état*.

C'est, en effet, un simple changement *psychologique* qui aura lieu, et non pas un changement *génique* ou *génésiaque*. Dieu ne menace ici que *par prescience*. Il sait que la connaissance fera sortir Adam de son état d'innocence et de bonheur; et il le dit à Adam.

La chute originelle de l'homme, comme on s'exprime aujourd'hui, n'a donc pas, dans la *Genèse*, par rapport à Dieu, le caractère absurde et vraiment criminel qu'on lui prête. Dieu, dans Moïse, n'est pas un Dieu injuste, qui fait à l'homme une défense pour avoir occasion de le punir.

Nous avons vu qu'Origène et S. Augustin avaient bien le sentiment de cette vérité, quand ils disaient que «prendre à la »lettre les premiers chapitres de la *Genèse*, c'était prêter à »Dieu des sentiments et une conduite que l'on attribuerait »à peine au plus méchant de tous les hommes.» Mais la lettre même ne présente pas ce sens, quand on la comprend bien.

La lettre ne dit pas autre chose, sinon qu'au lieu de vivre sans connaître la mort, Adam, étant *sorti par la connaissance du cercle divin*, vivra et sera immortel, mais connaîtra la mort. Il s'agit donc d'un changement qui sera provoqué par l'homme, et qui se passera dans l'homme. Créé d'abord dans une condition de tutelle comme celle qui enveloppe l'animalité, et enfermé dans un certain cercle, l'homme, en aspirant à la connaissance, sort de ce cercle divin où il était placé; ses yeux s'éclairent, se dessillent, il connaît: mais à l'instant même la vie naturelle s'anéantit pour lui. Il a distingué, par la *connaissance*, le *moi* et le *non-moi*. Voilà son malheur! Car cet éclair de la distinction au sein de la vie lui fait apparaître à la fois l'être et le non-être, la vie et l'ombre de la vie, ou la mort, sous toutes ses faces. La *douleur*, le *travail*, la *mort*, remplissent donc le monde, et voilà la terre maudite.

Cette explication est si vraie, que ce n'est pas l'humanité androgyne qui a *désobéi* selon la *Genèse*; ce n'est pas elle, pendant les périodes incalculables de sa durée, qui est sortie du *cercle divin*. Et en effet, comment aurait-elle fait pour cela? Le *moi* et le *non-moi*, dans leur plus grand attrait, et dans leur plus complète communion, coexistaient encore chez cette humanité androgyne, dans une indécomposable unité.

La *désobéissance*, ou la sortie de l'homme du *cercle divin*, est donc précédée, dans la *Genèse*, de la séparation des deux sexes : « Or l'Éternel Dieu avait dit : Il n'est pas bon que » l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui. » Car l'Éternel Dieu avait formé de la terre toutes les bêtes » des champs et tous les oiseaux des cieux ; puis il les avait fait » venir vers Adam, afin de voir comment il les nommerait, » et pour que le nom qu'Adam donnerait à tout être vivant » fût son nom. Et Adam donna les noms à tous les animaux » domestiques, et aux oiseaux des cieux, et à toutes les bêtes » des champs. Mais il ne se trouva pas d'aide pour Adam qui » fût semblable à lui. Et l'Éternel Dieu fit tomber un profond » sommeil sur Adam, et il s'endormit. Et Dieu prit une de » ses côtes et il resserra la chair à la place. Et l'Éternel Dieu » forma une femme de la côte qu'il avait prise d'Adam, et la » fit venir vers Adam. Alors Adam dit : Cette fois, celle-ci est » l'os de mes os et la chair de ma chair. On la nommera femme (*Aisha*), car elle a été prise de l'homme (*Aish*). C'est » pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, et il se » joindra à sa femme, et ils seront une même chair. Or Adam » et sa femme étaient tous deux nus, et ils n'en avaient point » de honte (1). »

Il est nécessaire de remarquer que cette version de S. Jérôme est très-défectueuse relativement à la côte que, suivant S. Jérôme, Dieu ôte à Adam pendant son sommeil, et dont il fait la femme. Il est bien connu qu'il n'y a rien de pareil dans l'hébreu. Les Rabbins ont toujours interprété ce passage en disant qu'il n'exprime que la séparation de l'homme androgyne en deux parties, c'est-à-dire en deux sexes. Il

(1) Vulgate, ch. II, v. 18-25.

est vrai que les uns, comme Maimonides (1), par exemple, ont cru que dans l'homme androgyne il y avait deux corps tout formés et développés, c'est-à-dire que le corps humain primitif était double, mâle et femelle, et que la création d'Ève ne fut que la division des deux corps; tandis que d'autres ont supposé qu'il n'y avait qu'un seul corps, mais réunissant les deux sexes, comme dans les êtres anormaux que les médecins désignent sous le nom d'hermaphrodites, et qu'ainsi le texte de la Bible exprime que Dieu sépara du corps d'Adam l'organe du sexe féminin, ou plutôt le principe féminin, et en fit la femme. Mais, dans l'une comme dans l'autre supposition, Ève préexistait dans Adam, et il n'y a pas là de création véritable, mais seulement une séparation des deux principes de l'androgyne (2).

Cette remarque faite, je demande si l'on ne voit pas le mythe se dessiner de plus en plus, et marcher à la conclu-

(1) Bayle, art *Adam*.

(2) Fabre d'Olivet traduit : « Et Lui-les-Dieux laissa tomber un sommeil mys- » térieux et profond sur Adam; et ayant rompu l'unité de ses enveloppes exté- » rieures, il prit l'une d'elles, et revêtit de forme et de beauté corporelle sa » faiblesse originelle. » Suivant lui, le mot que S. Jérôme a rendu, en mauvais latin, par *unam de costis*, signifie *ce qui entoure, ce qui enveloppe.* Dieu, selon cette version de Fabre d'Olivet, aurait donc pris, non pas une côte d'Adam, comme dit S. Jérôme, mais une des enveloppes ou peaux du corps d'Adam, à laquelle il aurait ensuite donné une *base* pour en faire Ève. Il me semble que cette version est presque aussi ridicule que celle de S. Jérôme. Le texte est pourtant susceptible d'une interprétation bien simple. Il y a dans cette phrase, suivant Robert Etienne, un hébraïsme qu'il rend littéralement ainsi : *tulit unam de lateribus ejus,* ce qu'il paraphrase par : *tulit unam portionem de lateribus ejus.* Mais cet hébraïsme, ou plutôt cette ellipse, que voit là Rob. Etienne, existe-t-elle réellement? Est-il nécessaire de sous-entendre quelque chose? Dans la pensée de l'auteur de la *Genèse,* Ève préexiste dans l'Adam androgyne. Avec cette pensée, que doit donc dire cet auteur? Que des deux êtres qui étaient ainsi réunis dans l'unité androgyne, Dieu, ayant ouvert l'enveloppe des deux, tira l'un de ces êtres et le fit sortir; et comme celui des deux principes que Dieu extrait ainsi est le principe femelle, il doit se servir du féminin : *tulit unam* (dans l'hébreu : AHATH) *de lateribus ejus.* Aussi S. Jérome traduit d'abord littéralement : *tulit unam ex costis ei.* Mais, faute de comprendre cette préexistence d'Ève, S. Jérôme, au verset suivant, a cru qu'il s'agissait de la création d'Ève; et, retrouvant dans ce verset le flanc ou la côte d'Adam, parce que

sion, par la séparation que Dieu a ainsi faite des deux sexes. L'auteur de la *Genèse* ne dit pas pourquoi Dieu décomposa Adam, et en sépara Ève ; seulement, après avoir rapporté l'avertissement donné par Dieu à l'homme de ne pas *connaître* s'il veut ne pas *mourir*, il s'interrompt pour raconter cette détermination de l'Être Suprême, qui, encore une fois, dans sa pensée et dans son récit, n'est pas une création nouvelle, mais seulement une modification de la création. Du reste, l'idée profonde du mythe est admirablement marquée dans les paroles d'Adam, quand il se retrouve dans Ève. Adam, dans toute la création étalée par Dieu devant lui, n'avait pas trouvé *d'aide pour lui, qui fût semblable à lui.* Lorsqu'il voit Ève, qui est lui et qui a été tirée de lui, qui est son *moi* et son *non-moi* par un inconcevable mystère, il sent commencer pour lui une existence nouvelle ; car l'identité et la distinction lui sont révélées à la fois. Le voilà bien près de la science, bien près de la réflexion, lui que Dieu d'ailleurs a créé supérieur à tous les animaux, et qu'il a fait à son image, c'est-à-dire à qui il a donné le germe de la *connaissance*, tout en le laissant d'abord dans l'*absorption* par la Vie Universelle.

Aussi le chapitre suivant nous montre-t-il immédiatement ce nouveau *progrès* qu'on appelle aujourd'hui la *chute*, et qui en effet fut accompagné de péché et de chute. Voici le récit dans la Vulgate : « Or le serpent était le plus fin de tous » les animaux des champs que l'Éternel Dieu avait faits ; et il » dit à la femme : Quoi ! Dieu aurait-il dit : Vous ne mange-

Dieu y répare l'ouverture faite au corps d'Adam, il a, par un contre-sens, fait fabriquer Ève avec cette côte. Le sens très naturel et très littéral de ces deux versets me paraît être : « Dieu tira de ses flancs (l'une c'est-à-dire un des deux » êtres de l'androgyne, et l'être féminin), et la revêtit de forme ; et il répara l'en- » veloppe qu'il avait rompue à Adam pour en tirer Aisha, et il mena elle à lui. »

»rez point de tout arbre du jardin? Et la femme répondit au »serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin; »mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, »Dieu a dit : Vous n'en mangerez point, et vous ne le tou- »cherez point, de peur que vous ne mouriez. Alors le ser- »pent dit à la femme : Vous ne mourrez nullement; mais »Dieu sait qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux seront »ouverts et vous serez comme des Dieux, connaissant le bien »et le mal. La femme donc, voyant que le fruit de l'arbre »était bon à manger, et qu'il était agréable à la vue, et que »cet arbre était désirable pour donner de la science, en »prit du fruit et en mangea, et en donna aussi à son mari »qui était avec elle, et il en mangea. Et les yeux de tous deux »furent ouverts; et ils connurent qu'ils étaient nus, et ils »cousirent ensemble des feuilles de figuier, et ils s'en »firent des ceintures (1).»

Voilà cette scène fameuse! Ce que l'on appelle *la désobéissance et la chute du premier homme* est évidemment, dans la *Genèse*, le passage de l'état d'animalité à l'état de connaissance ou de réflexion. Et quand Moïse dit que c'est ainsi que la mort est entrée dans le monde, il ne veut pas dire autre chose, sinon que l'homme, ayant commencé alors à s'abstraire et à se distinguer de la Vie Universelle, et par conséquent des autres hommes ses semblables et de l'humanité, a commencé par là même à connaître la mort, et l'a créée pour ainsi dire.

Aussi la vraie rédemption consiste-elle précisément à rentrer dans l'*unité*, comme le dit Jésus dans sa prière eucharistique : « Mon père, l'heure est venue... Je t'ai glorifié sur

(1) Vulgate, ch. II, v. 1-7.

» la terre; *j'ai achevé l'ouvrage que tu m'avais donné à » faire...* Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as » donnés, *afin qu'ils soient* UN comme nous... Or je ne prie » pas seulement pour eux, mais je prie aussi pour ceux qui » croiront en moi par leur parole, *afin que tous ne soient qu'*UN. » Comme toi, ô Père, tu es en moi, et que je suis en toi. » *qu'eux soient aussi en nous,* et que le monde croie que » c'est toi qui m'as envoyé. Je leur ai fait part de la lumière » que tu m'as donnée, *afin qu'ils soient* UN, comme nous » sommes un. Je suis en eux, et tu es en moi, *afin qu'ils » soient perfectionnés dans l'*UNITÉ (1). »

Le Mosaïsme, le Christianisme, et le lien entre ces deux religions, sont dans le rapprochement que nous venons de faire.

Adam, c'est-à-dire le genre humain, sort de l'*unité.* Jésus, c'est-à-dire encore le genre humain, y rentre.

Il est temps de comprendre enfin et cette CHUTE de l'homme par laquelle, en passant de l'*ignorance* à la *connaissance,* il passa en même temps de l'*unité* à la *distinction* et à l'*individualité,* et cette RÉDEMPTION par laquelle, en continuant de progresser dans la *connaissance,* il essaya, en Jésus-Christ, de se régénérer dans l'*unité,* de rentrer dans l'*unité,* sans renoncer à la *distinction,* à l'*individualité.*

Examinons sans préjugé le récit de la *Genèse* que nous venons de citer, et la suite de ce récit.

N'est-il pas évident d'abord qu'il s'agit en effet là de *connaissance,* de *science?* Moïse pouvait-il s'exprimer plus clairement? pouvait-il répéter plus souvent qu'il ne l'a fait, et plus positivement, que son but était de dire comment

(1) S. Jean, ch. XVII.

l'homme avait passé de l'état d'ignorance à l'état de science, et comment de là venait son malheur?

Quel est le nom de l'arbre défendu? Cet arbre se nomme l'arbre de *la connaissance du bien et du mal;* c'est ainsi que Dieu lui-même l'appelle dans la défense qu'il fait à Adam d'en goûter : *De omni ligno hortorum comede; de arbore vero scientiæ boni et mali, de ea* (*inquam*) *haudquaquam comedas; nam quacumque die ex ea comedes, morte morieris* (1).

Est-ce pour éprouver Adam, pour lui faire une défense afin qu'il l'enfreigne, et pour le punir ensuite, que Dieu donne cet avertissement à Adam? Voilà de ces sentiments horribles que, suivant S. Augustin et Origène, nous devons bien nous garder de prêter à Dieu. Il est évident, par tout le récit de la *Genèse,* comme j'en ai déjà fait la remarque, que c'est par *prescience* ou par *connaissance* que Dieu avertit Adam que le seul fait de manger de l'arbre de la science le fera mourir. Dieu ne dit pas : Je te ferai mourir, si tu en manges. Il dit : L'effet inévitable de cette nourriture serait de te faire mourir. Adam meurt-il effectivement quand il a mangé de cet arbre de la science? Dieu le fait-il mourir? Non. Encore une fois, il reste, après sa chute ou son progrès, le même Adam (sauf la transformation psychologique) qu'avant cette chute ou ce progrès. Et cependant la prédiction de Dieu s'accomplit. Car immédiatement après avoir mangé du fruit défendu, Adam et Ève, se distinguant de la Vie Universelle, ressentent de la honte. C'est l'indice et le commencement de cette passivité de la mort que Dieu leur avait prédite; car cette honte vient de la *distinction,* comme

(1) Vulgate.

la mort en viendra: «L'Éternel Dieu appela Adam, et lui »dit: Où es-tu? Et il répondit: J'ai entendu ta voix dans le »jardin, et j'ai craint, *parce que j'étais nu*, et je me suis »caché. Et Dieu dit: Qui t'a montré que tu étais nu? N'as- »tu pas mangé de l'arbre duquel je t'avais défendu de man- »ger (1).» Ainsi Adam, par l'effet de la connaissance, ressent la honte, qui recèle ou entraîne à sa suite la crainte. Voilà le signe auquel Dieu reconnaît qu'Adam s'est *individualisé*. Adam et Ève, absorbés dans la Vie Universelle, ne pouvaient connaître la honte. Les animaux ne connaissent pas la honte. Ils vivent par la Vie Universelle, et ne vivent que par elle, quoiqu'ils soient des être distincts en elle. Ils sont des êtres distincts, et ne connaissent pas leur distinction.

Et par la même raison qu'instantanément Adam et Ève, après avoir mangé du fruit de la science ou de la connaissance, ressentent la honte, ils deviennent aussi passibles de la mort. Il n'y a aucun miracle dans cette transformation. Le récit de la *Genèse* est complet, explicite, positif, et ne comporte aucune supposition quelconque d'un miracle par lequel Dieu aurait fait déchoir Adam et Ève de l'état d'immortalité, Dieu ne les fait pas mourir. Ils ne sont ni plus ni moins immortels ou mortels qu'ils l'étaient auparavant, et pourtant l'effet annoncé par Dieu aura lieu. Cela est si clair, dans la pensée profonde de l'auteur de la *Genèse*, que Dieu, dans les reproches qu'il fait à Adam et à Ève, et dans les pronostics fâcheux qu'il tire de leur faute relativement à leur condition future, ne parle même pas de la mort, ou n'en dit un mot qu'accidentellement, à propos du labeur incessant

(1) Vulgate, ch. III, v. 9-11.

qui sera désormais leur condition : « Tu mangeras ton pain » à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes en la » terre, d'où tu as été pris; car tu es poudre, et tu retour- » neras en poudre (1). » Du reste, rien dans les paroles de Dieu, après la chute, qui réponde nommément à cette prédiction antérieure, que l'on prend vulgairement pour un châtiment promis à la désobéissance d'Adam : « Si tu goûtes » au fruit de l'arbre de la science, tu mourras. » Dieu sait qu'Adam et Ève sont, par le fait de cette connaissance qu'ils ont acquise, transformés *psychologiquement*, au point que d'immortels qu'ils étaient en son sein, à cause de la *non-distinction*, les voilà passibles de la mort, à cause de la *distinction;* il les sait donc *morts*, c'est-à-dire *conscients de la mort*, par le seul effet de la connaissance; il les sait devenus sujets de la mort, suceptibles de concevoir le *non-être* ou la mort, comme ils sont devenus sujets de la crainte, suceptibles de concevoir la honte. La honte, la crainte, la mort, tout ce qui nous *sépare*, tout ce qui, en brisant l'*unité*, nous isole et nous abandonne à nous-mêmes, si bien que, n'ayant plus communication directe et incessante avec l'Océan de Vie Éternel et Infini, nous nous sentons défaillir et mourir; tous ces *contraires de l'être* ou de la vie, en un mot, sont entrés tout d'un coup tous ensemble (car c'est la même famille) dans la nature de l'homme, dans l'esprit humain. Voilà le péché, que le Christianisme a si bien découvert dans le récit de la *Genèse*. Adam et Ève *ont conçu* le péché, ont *conçu* la mort, comme disent les Chrétiens. Cette *conception* du péché et de la mort, est, en principe, une conception intellectuelle, un fait de connaissance, de science;

(1) Vulgate, ch. III, v. 19.

c'est la *distinction*. Mais le *non-être*, ou le péché, ou la mort, n'en ont pas moins été *créés* par là, et greffés pour ainsi dire sur l'*être* dans la nature humaine ; en sorte que cette conception devient une conception dans un autre sens, un engendrement du péché et de la mort. Voilà ce qui explique ce problème que l'on s'est souvent posé, pourquoi, dans la *Genèse*, Dieu ne dit pas même à Adam et à Ève, après leur faute : Vous mourrez. Encore une fois, à ses yeux, l'effet est produit, et ils sont morts. Il leur découvre d'autres résultats de leur transgression ; mais il ne revient pas directement sur celui-là.

Voltaire avait remarqué, sans en comprendre la raison, qu'Adam, menacé, par Dieu de la mort s'il mange du fruit défendu, ne meurt pas après en avoir mangé : « Il n'est pas » même conté dans la *Genèse*, dit-il, que Dieu ait condam- »né Adam à la mort pour avoir avalé une pomme. Il lui dit »bien : *Tu mourras très-certainement le jour que tu en* »*mangeras;* mais cette même *Genèse* fait vivre Adam neuf »cent trente ans après ce déjeuner criminel. Les animaux, »les plantes, qui n'avaient point mangé de ce fruit, mou- »rurent dans le temps prescrit par la nature. L'homme est »né pour mourir, ainsi que tout le reste (1). »

Voltaire n'a pas vu que la prédiction de Dieu s'accomplit, au contraire, et qu'Adam meurt, parce qu'il *s'est distingué;* en d'autres termes, que, s'étant distingué, individualisé, séparé de l'*unité*, ou de la Vie Universelle, il devient ainsi conscient et, par conséquent, passible de la mort. Cette mort que Dieu avait annoncée à Adam, comme sa peine inévitable, s'il mangeait du fruit de l'arbre de la science du

(1) *Dictionnaire philosophique*, art. *Péché originel.*

bien et du mal, est le résultat naturel de la *connaissance*. Les bêtes n'ont point de connaissance : aussi peut-on dire qu'elles ne connaissent pas la mort; car la mort n'existe que par la connaissance, elle est un fruit de la connaissance. La mort n'ayant réellement pas d'existence, la mort étant le non-être, n'entre dans le monde et en nous que par la connaissance. Un animal existe, il existe toujours, et on peut dire avec certitude qu'il ne meurt pas. Car, n'ayant pas la connaissance, il n'a pas la connaissance de la mort; et jusqu'au moment où il meurt, il se sent exister, et il vit. Et comme nul être réellement ne meurt, mais que tous les êtres se reproduisent et vivent, comme dit la *Genèse*, selon leur espèce (ce qui ne veut pas dire que l'espèce, terme abstrait, vive seule et soit seule immortelle, mais ce qui veut dire que les êtres particuliers se reproduisent et vivent eux-mêmes dans leurs descendants selon leur espèce), il s'ensuit qu'aucun des êtres divers, hors l'homme, ne tombe d'aucune façon sous l'empire de la mort. L'homme seul est sujet à la mort, parce que l'homme seul connaît et se distingue.

Mais si l'homme connaissait l'*unité*, dont il est sorti par la *distinction*, l'homme s'arracherait à l'empire de la mort, et redeviendrait immortel. Il y a là-dessus, dans ce même chapitre de la *Genèse*, un curieux témoignage, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais revenons encore un moment sur le récit de la chute.

Il est bien certain que, quoique le Christianisme ait pu légitimement voir le *péché* et le *péché originel* dans le récit de Moïse, néanmois cette transgression d'Adam n'a pas, dans la *Genèse*, le caractère de crime et d'affreuse désobéissance que le Christianisme lui a donné. Quel est le juge équitable qui condamnerait Adam? On sent que Moïse ne le

condamne pas. Moïse explique le progrès de l'humanité, son passage à l'état de connaissance, et se contente de l'expliquer. C'est pour lui un fait de genèse, qui a suivi la création ou l'émanation des êtres. De ce fait est sorti le mal. Moïse le dit; mais on sent néanmoins dans son récit que ce fait était inévitable, qu'il était implicitement contenu dans la virtualité donnée à l'homme par le Créateur. L'homme n'était-il pas créé en effet pour la connaissance? Certes, il était créé pour être semblable à Dieu; car il avait été créé virtuellement *à l'image de Dieu.* Comment y a-t-il donc de sa faute à avoir accompli ce progrès nécessaire, à avoir suivi sa destinée? Formé pour la lumière intellectuelle, comment est-il tombé au moment même où ses yeux se sont dessillés, comme dit la Bible, et se sont ouverts!

C'est que dans l'idée de l'auteur de la *Genèse,* le mal a présidé à ce progrès : c'est le mal qui l'a inspiré; c'est le *serpent*, comme dit le mythe, qui a conseillé l'homme.

Connaître supposait nécessairement la *distinction.* Mais la *distinction* ne pouvait-elle pas se faire par une bonne voie? Adam ne pouvait-il point arriver à la connaissance par une *individualisation* qui ne fût pas une *désunion,* qui ne fût pas l'égoïsme, l'orgueil, l'intérêt, l'envie?

Moïse ne s'explique pas sur ce point; il raconte le fait. Le serpent, dit-il, a séduit Ève, Ève a séduit Adam. C'est comme s'il disait : L'homme a passé à la distinction et à la connaissance, poussé par une mauvaise passion, par l'égoïsme, par l'ardeur cupide, par l'intérêt, par l'envie.

Voyez les raisons que le serpent donne à la femme pour la persuader. Il la séduit par l'orgueil, par l'espoir de s'égaler à Dieu, non pas en s'unissant à lui, mais en se séparant de lui. Voilà la connaissance mal inspirée et tournée

vers le mal. Le mal, en principe, c'est l'égoïsme; car c'est la *séparation*, la destruction de l'*unité*, c'est le contraire de l'être. L'être n'est pas seulement le *moi*, il est le *moi* uni au *non-moi*. L'être n'est pas la vie *individualisée*, il est la vie individuelle unie à la Vie Universelle. L'homme a commencé par se *séparer*, s'*individualiser* d'une façon absolue; et voilà le mal.

Je n'ai pas à rendre compte de la forme même du mythe, à expliquer, par exemple, pourquoi Moïse a symbolisé l'*égoïsme* dans le serpent. Ce serpent, le plus rusé de tous les animaux, suivant l'expression de la Bible, représente l'animalité. On a fait ensuite de ce serpent un ange tombé, un principe du mal d'une nature particulière; on en a fait Satan. Il n'y a rien qui autorise cette supposition dans la Bible. Moïse, ou l'auteur de la *Genèse*, explique le mal par la métaphysique et la science. Il n'y a chez lui ni anges ni démons. Le bien est dans l'unité; le mal est dans l'égoïsme. Voilà toute sa doctrine, son admirable et divine doctrine. Les anges, les démons, le serpent changé en Satan, sont des imaginations idolâtriques, nées du contact des opinions persanes, bien postérieurement à Moïse, ou sorties directement de la contemplation même de son récit, chez des hommes qui n'avaient pas la force de concevoir la vérité métaphysique pure, et qui altéraient cette vérité par d'absurdes fantômes, enfants de leur fièvre et de leur délire. Moïse, décrivant le passage de l'instinct à la connaissance, prend naturellement et nécessairement l'*instinct* de l'animal pour lien de ce passage. C'est l'instinct de l'animal qui sert de conseiller à l'homme. L'animal, sans se distinguer de la Vie Universelle par la connaissance, s'en distingue par l'instinct. Chaque animal est l'*égoïsme*. Chaque espèce,

quoique gouvernée absolument dans tous ses actes par la Vie Universelle, est ennemie des autres espèces, et agit individuellement. Dans l'espèce même, les individus ne se rapprochent qu'accidentellement. Les animaux n'échappent donc au mal moral, au péché, et à la mort, dans le sens véritable que Moïse entend, que faute de connaissance. Ils sont les êtres imparfaits et vicieux dans leur instinct, en ce sens que cet instinct ne se rapporte qu'à eux-mêmes. Le *mal* ou l'*égoïsme* préexistait donc dans l'animalité. Mais transportez ce mal dans la connaissance, supposez un être ayant *connaissance* et inspiré par l'*égoïsme :* à l'instant même cet être, en se *séparant*, en se *distinguant* d'une façon *égoïste*, transforme le mal physique en mal moral.

Moïse veut donc dire par cette introduction du mal au moyen du serpent : L'homme, en passant de l'état d'animalité, ou d'un état voisin de l'animalité, à l'état humain, à l'état de connaissance, a été primitivement inspiré par l'instinct de l'animal, par l'égoïsme. Il est entré dans la connaissance par une mauvaise voie, en se *séparant*, en se *détachant de l'unité*, en niant l'*unité*, en s'égalant à Dieu. Aussi le *mal*, qui l'avait inspiré et poussé au savoir, est-il venu fondre sur lui.

Il a porté la main à l'arbre de la science, mais égoïstement, et le fruit qu'il a mangé est devenu pour lui un poison.

Il a connu; mais, ayant connu avec égoïsme, il a connu la mort, résultat nécessaire de la connaissance égoïste qui sépare le *moi* du *non-moi*.

Il a connu; mais, ayant connu avec égoïsme, il a connu son isolement, sa faiblesse, sa nudité; il a connu la honte, la crainte, le désespoir, et tous les maux qu'engendre la combinaison de la science et de l'égoïsme.

L'animal peut être égoïste sans souffrir tous ces maux, parce que la *connaissance* qui conduit les animaux n'est pas en eux : cette connaissance est hors d'eux; Dieu se l'est réservée. Il y a donc en eux le germe du mal, sans que le mal y soit réellement. Ils ont l'égoïsme, mais ils n'ont point la connaissance. La science qui les mène est encore le privilége de l'Être Unique, Universel. Qu'importe donc qu'ils agissent par l'égoïsme! ils sont dans la main de Dieu. L'homme, créature supérieure, né dans la conception divine après tous les animaux, n'a pu cependant arriver à la connaissance qu'en suivant les errements de l'animalité; et de là la mort qui l'a frappé et le mal qui l'assiége.

Il est si vrai que ce sens profond se trouve positivement dans la *Genèse*, que Dieu, dans le récit de cette *Genèse*, voyant que l'homme est arrivé à la distinction et à la connaissance, redoute, de sa part, un nouveau progrès. Moïse prête à Dieu un sentiment de jalousie à l'égard de l'homme, quand il voit sa créature sortie de sa puissance et de son inspiration. Dieu craint que, détruisant en lui-même cet instinct de serpent ou d'animal qui l'a porté à se séparer par la mauvaise voie, et lui a fait trouver à la fois la connaissance et la mort, l'être et le non-être, l'homme ne rentre dans l'unité, et ne devienne ainsi immortel et semblable à lui-même : « Et l'Éternel Dieu dit : Voici! l'homme » est devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal; » mais maintenant il faut prendre garde qu'il n'avance sa » main, et ne prenne aussi de l'arbre de vie, et qu'il n'en » mange, et ne vive à toujours. Et l'Éternel Dieu le fit sortir » du jardin d'Éden pour labourer la terre (1). »

(1) Vulgate, ch. III, v. 22-23.

Il y avait donc dans l'Éden un autre arbre mystérieux, un autre arbre divin que celui de la connaissance ; il y avait l'*arbre de vie*. Les Gnostiques, de même que les Chrétiens, et avant eux les Esséniens, le savaient bien, qu'il y avait l'*arbre de vie*, avec l'*arbre de science*, dans le Paradis de Dieu. C'est cet *arbre de vie* à conquérir, pour reconquérir le Paradis, qui, sans interruption, depuis Moïse jusqu'à Jésus, occupa les penseurs de la race Sémitique; et c'est cette tradition, et la préoccupation constante qui en résulta pour eux, qui leur donna l'initiative et le premier rang dans le grand mouvement transformateur qu'on appelle Christianisme. S. Jean, le plus élevé en *gnose* des disciples de Jésus, s'écrie : « Que celui qui a des oreilles écoute ce » que l'Esprit dit aux Églises : A celui qui vaincra, *je lui » donnerai à manger de l'arbre de vie, qui est au milieu » du paradis de Dieu* (1). » Le dernier des poètes théologiens du moyen-âge, Milton, venu à la fin des temps pour chanter le Christianisme au moment de ses funérailles, a montré qu'il possédait encore profondément l'idée plastique de cette grande religion, l'idée constitutive de ce que j'appellerais volontiers le drame complet de cette religion. On sait qu'il estimait plus le second de ses poèmes, *le Paradis reconquis*, que le premier, *le Paradis perdu ;* ou plutôt, par cette préférence, il voulait signaler le lien intime de ces deux poèmes. Car, à ses yeux, le premier n'était que le préambule du second, où Adam, devenu Jésus, conquiert l'*arbre de vie*, de même que, dans le premier, Adam perd la vie en touchant à l'*arbre de science*. Pour ce grand poète, en effet, Jésus est aussi bien l'homme ou l'humanité qu'A-

(1) *Apocalypse*, ch. II.

dam, et de là l'accusation d'Arianisme qu'on a portée contre lui. Mais ce lien du *Paradise lost* au *Paradise regained* a peu touché ses lecteurs, et leur a paru beaucoup moins important qu'à lui-même. Le second poème a été négligé, et est presque oublié; le premier seul a été admiré, et survivra à l'oubli. C'est que le public que trouva Milton après sa mort ne comprenait plus que fragmentairement le Christianisme. Le nœud des choses lui échappait. Le plus grand effort que put faire ce public incrédule fut d'admirer la poésie merveilleuse autant qu'extravagante que Milton avait tirée de la Bible; mais sa poésie tirée de l'Évangile ne séduisit personne. Après tout, Milton, comme Michel-Ange, était plus propre à traduire la Bible que l'Évangile.

Mais revenons à la *Genèse*. Il y avait donc dans l'Éden, suivant le texte bien clair et bien positif de cette *Genèse*, à côté de l'arbre empoisonné de la *science*, l'arbre de la *vie* et de l'immortalité.

Or, si la mort, comme le dit nettement la *Genèse*, est venue de l'*égoïsme*, de la *distinction égoïste*, c'est-à-dire de la combinaison de la *connaissance* et de l'*égoïsme*, évidemment la vie, qui est le contraire de la mort, doit résulter de la combinaison de la *connaissance* et de l'*unité*, en d'autres termes, de la *connaissance dans l'unité*.

La *connaissance dans l'unité*, c'est-à-dire, soit un *sentiment* qui guide notre intelligence vers Dieu, considéré comme la source immanente de toutes les créatures, soit une *connaissance* qui transforme notre sentiment, notre égoïsme, notre personnalité, en un amour universel et divin, s'appelle religion ou amour, dans le sens le plus général, c'est-à-dire *charité*.

Donc, pour qui comprenait le mythe génésiaque, ce mythe

renfermait implicitement la promesse d'une humanité sauvée par un progrès dans la connaissance, après avoir été perdue par un premier progrès dans la connaissance.

Ce fut là, en effet, la doctrine des Esséniens, qui prétendaient se rattacher directement à Moïse, et qui disaient avoir conservé traditionnellement le sens métaphysique de la doctrine de vie exprimée symboliquement dans la Bible.

Ce fut la doctrine de Jésus, qui se sentit appelé à transporter la morale et la métaphysique essénienne dans tout le corps de la nation juive.

Ce fut aussi la doctrine que reçut des apôtres directs du Christ, autant que d'une inspiration particulière, l'autre grand apôtre S. Paul, qui se sentit appelé à transporter parmi les Gentils et dans l'humanité tout entière ce principe de la rédemption au moyen de la charité, c'est-à-dire au moyen du *retour à l'unité par la connaissance.*

Aussi les mystiques chrétiens, continuant le mythe de Moïse, ont-ils appelé quelquefois la croix du Christ l'arbre de vie, *lignum vitæ* (1).

Du reste, la fin de ce mythe, dans la *Genèse*, est tout aussi claire et tout aussi explicite que le commencement, pour signifier qu'il s'agit en effet du passage de l'état primitif du genre humain à l'état de science et de civilisation. Je veux parler de ce que l'on regarde comme le jugement ou l'arrêt de Dieu sur l'homme après son péché, et qui ne me paraît autre chose qu'une prophétie que Dieu fait à l'homme

(1) Un des traités de S. Bonaventure, le Fénelon de la Scholastique, est intitulé l'Arbre de Vie, *Lignum Vitæ*. Cet arbre, c'est la croix de Jésus-Christ. On voit cette croix représentée en tête du livre, toute couverte de feuillage, et, dans ce feuillage, chaque rameau est marqué d'une des perfections et des qualités du Sauveur, ce qui fait une figure assez semblable aux *arbres* encyclopédiques qu'on a imaginés dans ces derniers temps.

du sort qu'il s'est attiré à lui-même pour avoir goûté de la *science* sous l'inspiration de l'*égoïsme*. Dieu, donc, après avoir dit au serpent que, pour avoir enseigné l'*égoïsme* à l'homme, il sera lui-même maudit entre tous les animaux, s'adresse à Ève : « Et il dit à la femme : J'augmenterai beau-» coup ton travail et la souffrance de ta grossesse ; tu enfan-» teras tes enfants dans la douleur ; tes desirs se rapporteront » à ton mari, et il dominera sur toi (1). » Voilà, en effet, les différences caractéristiques qui se présenteraient à un philosophe, en comparant l'état relatif des deux sexes, dans l'animalité en général, d'une part, et dans l'humanité, de l'autre. Dans l'animalité, les sexes offrent une sorte d'égalité que l'égoïsme joint à la science, l'égoïsme éclairé et savant, a détruite complètement dans l'humanité. La femme est devenue l'esclave de l'homme. Tel a été son sort dans toute l'antiquité et en Orient ; et même en Occident, et dans les temps modernes, l'égalité des sexes n'a pas encore été ni proclamée ni comprise. Cet esclavage de la femme est évidemment le fruit de l'égoïsme uni à la connaissance. L'égoïsme uni à la connaissance engendre le mal. Le mal se trouve ainsi produit à la fois dans l'homme et dans la femme, L'amour de l'homme et celui de la femme, quoique dirigés de l'un vers l'autre, deviennent néanmoins, ainsi individualisés et privés de tout infini, deux égoïsmes. Mais qu'arrive-t-il ? La femme, plus faible, est esclave ; l'homme, tyran. Car dans ce double amour, ainsi individualisé, est le principe évident de la famille caste, de la famille en dehors de l'unité. La Bible exprime admirablement cet effet du péché : *Ad virum tuum*

(1) Vulgate et Robert Étienne, v. 21.

erit concupiscentia tua, ipseque dominabitur tibi (1).

La prédiction faite à Adam a trait également aux douleurs que la civilisation, en dehors de l'unité, a introduites sur la terre. On dirait cette même plainte que Rousseau retrouva, au dernier siècle, pour déplorer la perte de la *forêt primitive* où l'homme, suivant lui, avait vécu dans les temps reculés, libre et sans travail, indépendant, et comme les animaux, vivant d'une vie naturelle et divine. « Voilà la terre maudite à cause de toi, » dit Dieu à Adam : *Execrata est humus propter te* (2). Tu n'es plus seulement égoïste comme le sont les animaux, qui sont sans connaissance, et qui se confient à ma science. Te voilà savant, mais toujours égoïste. Au lieu donc de ce beau jardin, tu auras une terre que tu ravageras, et qui ne satisfera jamais tes désirs. Au lieu de la vie naturelle et divine, te voilà condamné au travail. Tous les mots de ces versets, consacrés au sort futur de l'homme, portent sur le travail, sur le soin incessant que l'homme, ainsi séparé de la Vie Universelle, et sorti du monde naturel où Dieu l'avait placé, devra prendre pour sa conservation et sa subsistance. L'Éden va disparaître, la forêt primitive va disparaître. L'homme, savant d'une science égoïste, va vouloir changer le monde à son profit individuel. Le *mien* et le *tien* vont diviser la terre. Cette science égoïste, tournée vers le fini, ne parviendra qu'à transformer le monde en un séjour de misère et d'incessant labeur. L'œuvre primitive de Dieu sera bouleversée; mais l'homme « mangera son pain à la sueur de son front; » il vivra dans une inquiétude et une agitation d'esprit » continuelles : *In sudore vultus tui vesceris pane; in*

(1) Robert Étienne.
(2) idem.

»*dolore comedes terram cunctis diebus vitæ tuæ* (1). »

Le mythe de Caïn et d'Abel qui, dans la *Genèse*, suit immédiatement celui d'Adam, est la continuation de l'histoire de l'humanité entrée dans la science et dans la civilisation par l'égoïsme. Cet autre mythe, presque aussi fameux que le premier, a frappé tous les peuples qui l'ont connu par sa grandeur et sa tristesse. L'idée que, dans la famille humaine primitive, le meurtre, le fratricide, s'introduisit si subitement, a pris les imaginations, et, en consternant le cœur, a fait réfléchir la pensée. Mais est-ce bien d'une famille, est-ce de deux frères nés de la même mère, que Moïse a voulu parler? Oui, sans doute, *mythiquement*, mais non pas dans le sens vulgaire. Moïse a voulu symboliser dans le meurtre d'Abel par son frère Caïn l'envahissement, le despotisme, la violence, en général, et en particulier l'établissement de la propriété exclusive et jalouse.

Quoi! va-t-on me dire, Moïse, ou les prêtres d'Égypte, que Moïse représente ici suivant vous, connaissaient donc cette idée de quelques utopistes, de quelques rêveurs, que le mal est issu dans le monde de la propriété! Quoi! déjà quinze siècles avant Jésus-Christ, on disait anathème à la distinction du *tien* et du *mien*, comme More, ou Rousseau, ou Babeuf ont pu le faire! Les prêtres d'Égypte, ou Moïse, sentaient à ce point les doctrines modernes! Ah! prenez garde d'attribuer maladroitement à l'antiquité vos propres idées. Cette vérité que la propriété individuelle a introduit le mal sur la terre, si c'est une vérité, a quelque chose de trop étrange dans un livre de trente-trois siècles, comme la Bible.

(1) Robert Étienne.

Je m'étonnerais bien plus, je l'avoue, si elle n'était pas dans un tel livre cette vérité, si elle n'y était pas clairement et expressément. Quoi! dirai-je à mon tour, est-il donc si étrange que Moïse ait su ce que savait si bien Minos, le contemporain de Moïse! Les prêtres idéens, qui instruisirent Minos, en savaient donc plus sur le fond même de la vie, que les prêtres d'Égypte, qui formèrent Moïse! N'est-il pas notoire, en effet, que la législation de Minos, laquelle date comme la Bible de quinze siècles avant l'ère chrétienne, était fondée sur l'abolition radicale de la propriété individuelle dans la caste? N'est-ce pas là d'ailleurs le principe de toutes les législations et religions doriennes? N'est-ce pas ce principe que, suivant le témoignage de toute l'antiquité, Lycurgue emprunta à Minos, ou plutôt qu'il remit en vigueur dans une nation dorienne, pour en faire Sparte, la cité sainte? N'avons-nous pas ce même principe célébré par Platon? Platon ne le reçut-il pas par toutes les voies traditionnelles? Car si Minos, Lycurgue, toute la tradition dorienne, le lui révélaient, son maître Pythagore, cet autre législateur, le lui enseignait également. Et Moïse n'aurait pas su ce que savaient si bien les législateurs des Gentils! Mais, dès la haute antiquité, les affinités étroites de doctrine entre la législation de Minos, ou de Lycurgue, et la législation de Moïse étaient notoires. Ce ne sont pas seulement des philosophes qui l'ont dit. A Sparte cette affinité fut reconnue par un acte public. Est-il besoin d'ailleurs même de toutes ces raisons extérieures? La législation de Moïse, ses institutions, ses lois, ne sont-elles pas la réalisation et la mise en pratique du principe de la *fraternité*, que Moïse tenta de faire sortir de la limite des castes, où ce principe était borné dans toutes les législations antérieures, et où

il resta borné même dans la législation contemporaine de Minos, pour l'étendre, lui, à une nation de prolétaires, à un peuple d'esclaves fugitifs, à ce qu'il y avait de plus vil dans la plus inférieure des castes? Donc si telle est cette législation (et qui pourrait le nier?), telle doit être la métaphysique de cette législation. La *Genèse* doit répondre au *Lévitique* et au *Deutéronome.*

Si la *Genèse* est de Moïse lui-même, c'est-à-dire s'il ne l'a pas reçue directement des prêtres égyptiens ses maîtres, évidemment l'instituteur de la Pâque ou du *repas égalitaire*, du Sabbat et du Jubilé, dont le but direct était l'égalité et le rétablissement de l'égalité, a dû symboliser son idée sur la propriété dans son mythe génésiaque de l'homme ou de l'humanité.

Si la *Genèse*, au contraire, est, comme on peut le croire avec assez de vraisemblance, un livre égyptien plutôt qu'une création hébraïque, comment les prêtres d'Égypte, qui vivaient en communauté, et qui enseignèrent le cénobitisme à Pythagore comme la seule vie morale et pure, ces prêtres que nous savons positivement avoir professé *la fraternité dans la caste*, d'accord en cela avec toutes les grandes religions et civilisations antiques, auraient-ils manqué de symboliser cette idée essentielle dans le mythe génésiaque de l'homme ou de l'humanité! En vérité, ni d'un côté ni d'un autre, que la *Genèse* soit égyptienne ou hébraïque, on ne saurait comprendre pareille lacune dans un mythe aussi fondamental (1)!

Mais je dirai plus : ce mythe entraînait nécessairement

(1) Je m'appuie ici, en les résumant en peu de mots, sur des idées qui se trouvent développées et démontrées dans mon livre *De l'Égalité*. Je renvoie à ce livre pour l'explication du fond, à la fois métaphysique, moral, et politique, des anciennes religions et en particulier de la législation de Moïse.

cette conséquence ou ce corollaire. En effet, quel est le sens de ce mythe? L'idée métaphysique n'est-elle pas l'union ou la communion du *moi* et du *non-moi* dans la vie? La période d'innocence et de bonheur de l'humanité n'y est-elle pas caractérisée par l'identité absolue du *moi* et du *non-moi* dans l'homme primitif, supposé androgyne et vivant sans *distinction* et sans *connaissance* d'une vie naturelle et divine? Donc, comme nous l'avons vu, la *chute*, la *déchéance*, le malheur de l'homme ou de l'humanité, vient, suivant ce mythe, de la *distinction* inspirée par l'*égoïsme*. Or qu'est-ce que la *propriété individuelle*, telle que le genre humain l'a connue et pratiquée jusqu'ici, si ce n'est précisément la pratique de cette *distinction égoïste?* Donc évidemment l'écrivain sacré, quel qu'il soit, Égyptien ou Hébreu, qui nous a laissé la *Genèse*, et qui a si nettement rapporté la chute ou le malheur de l'homme à la *séparation* hors de l'*unité* par *égoïsme*, a dû ajouter que cette *séparation* avait enfanté la propriété.

Et en effet le troisième chapitre de la *Genèse*, celui qui suit immédiatement le péché et la chute, est l'établissement de la propriété, caractérisé comme un *meurtre*.

Caïn tue son frère Abel. Qu'est-ce que Caïn? c'est l'homme de la sensation, l'homme du fait, l'homme de l'activité physique, l'homme envahisseur; c'est le tyran, c'est le maître, c'est le despote, c'est le propriétaire. En doutez-vous? Le nom même de Caïn veut dire le *propriétaire*, la *propriété*, la *possession* individuelle, exclusive, égoïste, jalouse. Et ceci n'est pas une étymologie trouvée par les savants. Car non seulement la langue hébraïque le dit, mais la Bible le dit. Oui, la Bible dit positivement, en toutes lettres, que Caïn, le meurtrier d'Abel son frère,

c'est l'établissement de la propriété parmi les hommes.

A un mythe, dis-je, succède un autre mythe, qui est la suite directe, immédiate, du premier. Adam, inspiré par l'égoïsme, sort de l'unité divine; il entre, à ses risques et périls, dans une voie à lui; il se distingue, il se sépare;... il devient passible de la mort. J'ai expliqué ce que cela veut dire. Aussitôt l'humanité se divise. Il n'y a plus un être *un*, partagé seulement dans la dualité des sexes (1), Adam et Ève, l'homme et la femme (*Aish* et *Aisha*), ou des hommes et des femmes. Il y a des hommes et des hommes; et il y a *trois* diversités fondamentales dans l'humanité. Adam a trois fils, Caïn, Abel, Seth. Lorsque, plus loin, Moïse racontera le déluge, et comment l'humanité fut renouvelée par Noé, Noé aura également trois fils, Sem, Cham, et Ja-

(1) Il y a une si grande perfection dans tous les détails de la *Genèse*, la forme est tellement adéquate au fond, que chaque mot, pour ainsi dire, est expressif, au point d'être une indication complète de l'idée. Ainsi, après que Dieu a décomposé l'Adam androgyne, et séparé la femme, le nom donné à la femme recèle encore l'idée d'unité. Ève alors ne s'appelle pas *Ève*, elle s'appelle *Ischa* ou *Aisha*. Ce n'est qu'au troisième chapitre, après la chute, qu'Adam lui donne le nom d'*Ève*. Voici la succession de l'idée, et des noms correspondants à l'idée. Adam, primitivement, exprime l'androgyne, qui, réunissant les deux sexes, n'a pas de sexe. Adam ayant été décomposé par Dieu en homme et femme, le principe masculin, ou l'homme, s'appelle *Isch* ou *Aish*, et le principe féminin, ou la femme, s'appelle *Ischa* ou *Aisha*. L'unité est encore conservée dans ces noms; et cette parole que prononce Adam : « On la nommera *Aisha* » parce qu'elle a été prise d'*Aish*, » marque bien expressément cette unité; l'être est encore un, bien que partagé dans la dualité des sexes. Mais après la chute, et l'arrêt prononcé par Dieu, la première chose que fait Adam, c'est de changer le nom de sa femme : « Et Adam nomma sa femme Ève, parce qu'elle a » été la mère de tous les vivants. (*Chap. III, vers.* 20.) » C'est ainsi, du moins, que traduit la Vulgate : *Eo quod mater esset omnium viventium.* Mais il est clair que ce nom d'*Ève*, et la caractérisation qu'en donne Moïse, ont un sens plus profond, et qu'il serait bien plus exact de traduire : « Parce qu'elle a été » la mère de tous les *mortels*. » Ce nom d'Ève, en effet, *Hevah* ou *Havah*, est le verbe hébreu même qui signifie *fuit* ou *vixit*. C'est le *passé* du verbe *être*. Une fois sorti de l'être, qui comprend d'une façon indécomposable le présent, le passé, le futur, l'homme connaît le passé, la mort. De là trois verbes, véritablement très-distincts dans les anciennes langues : *Sum, fui, ero,* le présent, le passé, le futur. Entre le nom primitif d'Ève, *Ischa*, et son nom consécutif à sa faute, *Havah*, il y a la distance de *sum* à *fui*. *Havah* ou *haïah*, en hébreu, signifie *fuit*, d'où *chaïah*, *vixit*.

phet. Ces trois diversités fondamentales de l'espèce humaine, qui sortent, *en se divisant*, d'une souche unique, et qui expriment par leurs guerres et leurs jalousies la *division* du genre humain, suite de la *séparation* qui s'est faite dans la période désignée sous le nom d'*Adam*; ces trois diversités, dis-je, se rapportent indubitablement aux trois facultés qui se trouvent dans l'unité de notre nature, sensation, sentiment, connaissance.

Le lecteur va-t-il encore m'arrêter ici, pour me demander si ces choses que je vois dans la Bible, et qu'on n'y voit pas ordinairement, y sont bien réellement? Moïse, me dira-t-on, avait donc une psycologie! Je demanderai au lecteur si Pythagore et si Platon n'avaient pas une psycologie, s'ils n'avaient pas précisément celle que je dis, et s'ils ne l'avaient pas apprise de l'Égypte. Je demanderai si le seul nom mystérieux de l'Être, ou de l'Être Suprême, chez les Hébreux, n'indique pas la plus profonde des psycologies. Je demanderai s'il n'est pas évident, pour qui a un peu étudié les institutions de Moïse, que les formes mêmes et les cérémonies établies par ce grand homme révèlent sa profonde connaissance de l'antique philosophie numérique, dont Pythagore, à son tour, reçut l'initiation à Thèbes et à Memphis. Mais quoi! ne suffirait-il pas du triangle de Jéhovah, ou du *Tetragrammaton* qui voilait son nom mystérieux pour nous montrer que Moïse, ou l'auteur quel qu'il soit de la *Genèse*, avait une profonde connaissance de l'homme, cet être que la Bible nous dit fait *à l'image de Dieu!* Car si Moïse ou l'auteur de la *Genèse* savait que l'essence de Dieu se rapportait, dans la philosophie numérique, au ternaire et au quaternaire, il savait donc la même chose de l'homme, cet être que Dieu, suivant lui, fit à son image.

En vérité, s'étonner que Moïse ait connu la distinction des trois catégories humaines, et l'ait marquée dans son mythe de l'humanité, me paraît étrange. Quoi ! Moïse, qui avait sous les yeux les trois grandes divisions qui formaient les castes en Égypte, comme dans l'Inde, comme partout, Moïse, émancipateur de ce qu'il y avait de plus opprimé dans la plus opprimée des castes, n'aurait pas distingué ce qui, dans la nature humaine, avait donné lieu à ces castes ; et, continuant l'histoire des maux de l'humanité après sa chute ou son progrès par la connaissance égoïste, il n'aurait pas marqué l'origine de ces castes ; qu'il voulut détruire et qu'il détruisit jusqu'à un certain point ! Voilà ce qui serait vraiment merveilleux et tout à fait improbable.

Je dis donc que Caïn qui tue Abel, son frère, c'est l'établissement de la propriété, ou, en général, la subjection de l'homme du sentiment par l'homme de la sensation.

Le premier né d'Adam fut l'homme de la manifestation, de la sensation, de l'activité physique, et de la propriété : « Or Adam connut Ève, sa femme, et elle conçut, et enfanta » Caïn ; et elle dit : *J'ai acquis* un homme par l'Éternel. » Elle enfanta encore Abel, son frère, et Abel fut berger, » et Caïn, laboureur (1). » Le nom de Caïn vient de cette parole : *J'ai acquis, je possède* (en hébreu, KANITHI), que prononce Ève. Comme si elle était toujours inspirée par le serpent, c'est-à-dire par l'égoïsme, qui l'avait si mal inspirée déjà, Ève dit : *Je possède*, et son fils s'appelle *propriété ;* et ce fils prend la terre, il est laboureur, c'est-à-dire possesseur de la terre. Et quand vient à la malheureuse Ève un autre fils, ce *puîné* a nom nécessairement

(1) Vulgate, ch. IV, vers. 1-2.

Je ne possède pas, puisque son frère *aîné* s'appelle *Je possède*. Celui-ci donc s'appelie Abel, le *vide*. Dans ces deux noms de Caïn et d'Abel, que tous les lexiques traduisent, l'un par *possessio*, l'autre par *vacuitas* (1), se retrouve l'idée métaphysique orientale de la *manifestation* exprimée par le *plein*, et de la *virtualité* sans manifestation exprimée par le *vide*, idée qui, au surplus, comme nous avons eu occasion de le dire précédemment (2), est textuellement dans la Bible, au premier verset de cette Bible. Caïn est donc l'homme du *plein*, l'homme de la manifestation, l'homme de l'activité physique, l'homme de la sensation, et il s'empare de la terre. Abel est l'homme du *vide*, l'homme de la virtualité sans manifestation, l'homme de désir, l'homme du sentiment; et, trouvant la terre occupée, il mène une vie nomade, il erre à la façon des bergers. Le récit mythique qui suit n'est que l'expression poétique et dramatique de cette situation des deux frères, c'est-à-dire l'expression de cette dualité qui a divisé et rendu si malheureuse l'espèce humaine, sous les formes diverses de *riche* et de *pauvre*, de *fort* et de *faible*, de *tyran* et de *sujet*, de *maître* et d'*esclave*, de *noble* et de *roturier*, d'*aîné* et de *puîné*, etc. Voilà pourquoi cette fable, qui est au fond une si grande vérité, est restée, dans la mémoire des hommes, marquée du sceau mystérieux d'une poésie divine. Puisée,

(1) « Caïn, vel *Kain*, hebraïce *K'n*, a *Kné* possedit. Hinc *Kbin*, possessio. » Caïn ergo *possessor*..... Dictus Abel, vel *Habel*, a verbo *Habal*, id est, *vanus* » *fuit*, *evanuit*. Cognationem hoc nomen habet cum *Abal*, id est lugebat, et » cum *Bahal*, id est, exterritus est; item cum *Bala*, id est, vetustate corrup- » tus est, et *Nabal*, id est, emarcuit flavescendo, etc. Hæc enim significata om- » nia tendunt ad vanitatem. Hinc latine *bulla*: Ut *Homo est bulla*, id est, vita » ejus est fluxa et caduca, instar bullæ in mari. Item græce *φαυλίζω*, vilipendo; » *φαυλίζομαι*, vileo, vilesco; *φαῦλος*, vilis, vanus, homo nihili. Et latine *vileo*, » *vilesco*, *vilis*. (J. Fungeri *Dictionn. etymologicum*.) »

(2) Voy. t. Ier, *De la tradition relativement à la vie future*, ch. II, p. 245.

comme le mythe qui la précède et dont elle n'est que le développement, dans la science même de la vie, à une très-grande profondeur, elle se trouve ainsi avoir cette largeur *compréhensive* qui est le propre de la poésie véritablement inspirée. C'est un symbole qui a un sens précis, et pourtant ce sens s'applique à une infinie variété de phénomènes, parce qu'en effet tous ces phénomènes sont l'expression diversifiée d'une même loi métaphysique. S. Augustin, méditant sur ce récit de la Bible, voyait dans Abel la figure de Jésus-Christ et des Chrétiens persécutés; dans Caïn, celle des persécuteurs. S. Augustin avait raison. Les peuples d'Orient, en général, ont vu dans Caïn le génie du mal, dans Abel le génie du bien. On s'explique facilement ces deux personnifications de l'imagination des Orientaux. Mais il n'en est pas moins certain que le mythe moïsiaque a un sens plus direct et plus précis, celui de la dualité qui sort de cette seule parole prononcée par Ève : *Je possède.* Par cela seul que Caïn possède d'une façon exclusive et jalouse, Caïn tue son frère Abel. Le mal, sous ses deux aspects du mal de l'oppresseur et du mal de l'opprimé, sort immédiatement de cette cupidité égoïste. Ce sens, comme je l'ai déjà remarqué précédemment en parlant de l'origine du mal dans la société humaine (1), est admirablement exprimé dans les paroles mêmes de la Bible. Voulez-vous voir le mal de l'oppresseur; Dieu dit à Caïn, après qu'il a rejeté son offrande : «Pourquoi ta »figure est-elle ainsi décomposée et abattue? cela ne vient-»il pas de ce que, si tu fais le bien, tu en portes le signe, »et que si tu ne le fais pas, au contraire, le vice se peint »sur ton front (2)?» Voilà l'effet direct du mal sur notre

(1) Voy. tom. Ier, liv. III, ch. 2, p. 147.
(2) Vers. 6-7.

âme, l'effet qu'on pourrait appeler spirituel et invisible, parce qu'il est indépendant du fait et de l'acte. Voici maintenant le mal, moral et physique à la fois, qui résulte pour le méchant de l'oppression de son frère. Après que Caïn a tué son frère, Dieu lui dit : « Qu'as-tu fait? La voix du sang » de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. Maintenant, donc, » tu seras maudit même par la terre qui a ouvert sa bouche » pour recevoir de ta main le sang de ton frère; car, quand » tu laboureras la terre, elle ne te rendra plus son fruit, et » tu seras toi-même errant et vagabond (1). » Caïn, je l'ai déjà dit dans une autre partie de cet ouvrage, s'est frappé lui-même en frappant Abel. Il avait pris la terre, il s'était fait riche. Dieu lui dit : Tu seras pauvre; ta richesse était liée à celle de ton frère; la terre que tu as accaparée va devenir stérile par ton crime; car elle avait besoin, pour produire, de lui comme de toi; tu avais besoin de ton frère. Je te chasse donc de cette terre, c'est-à-dire de cette richesse que tu as accaparée; tu seras pauvre, parce que tu as voulu être riche égoïstement.

Adam, pour avoir été égoïste dans la connaissance, avait été chassé de l'Éden. Caïn, qui est encore Adam, est chassé même de la terre qui avait remplacé l'Éden, pour avoir poussé plus loin encore l'égoïsme, et avoir inventé la propriété. Mais cet *exil hors de la terre* a un sens figuré, comme l'*exil hors de l'Éden.*

Ici encore, il me semble que le lecteur m'interrompt pour me faire des objections. Le lecteur, habitué aux idées puériles que l'on se forme ordinairement de ces magnifiques symboles de la *Genèse*, n'avait jamais compris l'histoire de

(1) Vers. 10-12.

Caïn de cette façon. Il croit, sur la foi de S. Jérôme, que Dieu *condamna Caïn à errer sur la terre*. Et, fort de ce point, il me demande comment je puis voir dans Caïn *condamné par Dieu à errer sur la terre* le symbole de la propriété égoïste et jalouse. Mais le lecteur a été tout simplement induit en erreur par S. Jérôme. Caïn, dans la *Genèse*, est si peu condamné à errer sur la terre, dans le sens propre du mot, que la première chose dont il s'occupe après la déclaration que Dieu lui a faite est de *fonder une ville*: «Alors Caïn sortit » de devant la face de Jéhovah, et habita dans la terre de » Nod (la terre d'*exil* ou de *refuge*), à l'orient d'Éden. » Puis Caïn connut sa femme, qui conçut et enfanta Hénoch. » Et il bâtit une ville qu'il appela Hénoch, du nom de son » fils (1). »

La grande obscurité répandue jusqu'ici sur ce mythe de Caïn vient de deux choses : d'abord, de ce que l'on s'imagine qu'il y a dans ce chapitre une *condamnation* de Dieu sur Caïn; et, ensuite, de ce qu'on n'a pas compris la pensée métaphysique que l'on prend à tort pour cette condamnation.

Véritablement, il n'y a pas plus de *condamnation* portée par Dieu sur Caïn, dans ce quatrième chapitre de la *Genèse*, qu'il n'y en a sur Adam, dans le troisième. Dieu ne condamne pas, Dieu prophétise; j'entends que Dieu, *par prescience*, fait connaître à Caïn la suite de son crime, c'est-à-dire les conséquences funestes de l'égoïsme jaloux qui lui a inspiré ce crime, comme il avait fait connaître à Adam et à Ève les suites funestes de leur entrée dans la connaissance par l'égoïsme. Il lui dit donc positivement ce que j'ai expri-

(1) Chap. IV, vers. 16-17. Le nom d'Hénoch, *limite, limitation, enceinte*, équivaut à celui de *ville*.

mé plus haut, à savoir que, pour avoir été égoïste, il s'est rendu misérable; que son avidité de tout avoir, de tout posséder, le condamne désormais à être pauvre; qu'il a voulu usurper la terre, et qu'il s'est ravi, dans un certain sens, la terre, c'est-à-dire la richesse; qu'il a tué son frère, et que son frère était prédestiné à le faire riche, lui, Caïn; que la terre ou la richesse devait être cultivée par eux deux; que la terre, n'étant plus cultivée par Abel, ne lui rendra plus son fruit à lui-même, Caïn. En un mot, s'il faut que je le dise, c'est une profonde et sublime leçon d'économie politique que Moïse met dans la bouche de l'Être qui est toute science, parce qu'il est la vie.

En doutez-vous? Relisez les versets que j'ai cités, et trouvez-leur un autre sens; il n'y en a pas d'autre. Le texte est si positif et si précis, que les traducteurs ont bien été forcés de traduire exactement, bien qu'ils ne comprissent pas la pensée.

Mais qu'arrive-t-il? Caïn croit, lui aussi, que Dieu lui a ravi la terre, qu'il l'a condamné en réalité à errer sur la terre, ou plutôt à se cacher dans les profondeurs de la terre. Il ne comprend pas plus la pensée de Dieu, que ne l'ont comprise S. Jérôme et les autres traducteurs; il ne comprend pas ce que Dieu a voulu lui dire par cet *exil de la terre.* Encore une fois, Dieu a voulu lui dire : Adam, par son péché d'égoïsme, avait perdu la vie, l'Éden; toi, tu as été plus loin, tu as perdu même le côté matériel de la vie, la terre, la richesse; tu as voulu tout posséder, et tu as tué ton frère; tu t'es par là exilé de la richesse; la terre ne te rendra plus son fruit. Mais Caïn ne comprend pas, et il répond à Dieu :

« Ma peine est plus grande que je ne puis porter. Voici! tu » me chasses en ce jour de dessus la face de la terre. Donc je

» devrai me cacher avec soin de la face de toi; et il faudra que » j'existe tremblant et vaguant dans les profondeurs de la » terre. Et tout être qui me trouvera m'accablera (1). »

Cette traduction fidèle du texte montre assez que Caïn n'a pas compris la pensée de Dieu. Il se croit exilé *de dessus la face de la terre*. Il en conclut qu'il ne lui sera pas même permis de voir la lumière : *Donc je devrai me cacher avec soin de la face de toi*. Il ne se voit plus de refuge que dans des antres, des cavernes, des lieux ténébreux; aussi le texte dit : *Il faudra que je vive dans la terre*. Ce mot *dans* ayant été traduit par *in*, qui veut dire *sur* aussi bien que *dans*, le sens a disparu.

Alors vient cette réponse de Dieu à Caïn, qui n'a pas été plus comprise que tout le reste :

« Et Jéhovah déclara sa volonté à lui, en disant : Loin de » là, quiconque accablera Caïn, fera exalter Caïn sept fois » contre lui-même (2); » c'est-à-dire donnera à Caïn sept fois plus de force, et ressentira lui-même au sextuple les effets de son agression.

Cette phrase, ayant été fort mal traduite, a donné lieu à l'opinion la plus extravagante. On s'est imaginé que Dieu fait là un trait de miséricorde envers Caïn, qu'il daigne le rassurer, et qu'il lui donne un brevet d'inviolabilité, se contentant de lui faire expier son crime par une vie errante. Cette singulière idée est fondée sur la version de S. Jérôme : « Quiconque tuera Caïn sera puni sept fois, » ou plutôt : « Quiconque tuera Caïn, il (Caïn) sera vengé au sextuple : » *Quidquid interfecerit Caïnum, sextuplo vindicabitur.* » Ainsi Dieu non-seulement conserverait la vie au fratricide

(1) Chap. IV, vers. 15.
(2) Chap. IV, vers. 13-14. Voy. la version littérale de Fabre d'Olivet.

Caïn, mais établirait que la vie de Caïn vaut à ses yeux six vies d'agresseurs de Caïn. Quelle bizarre absurdité on a attribué à la *Genèse!* En vérité, Voltaire avait raison de déclarer qu'une pareille justice de la part de Dieu était inconcevable; il avait raison de se montrer scandalisé de l'indulgence étrange avec laquelle Dieu en agit à l'égard de Caïn.

Mais il n'y a rien de pareil dans la Bible. Il ne s'agit, au fond, dans la Bible, ni d'un meurtre, ni d'un fratricide. Il ne s'agit pas d'un homme appelé Caïn qui a tué un autre homme appelé Abel. Il s'agit de l'établissement de la propriété parmi les hommes, sous le symbole de deux races, l'une appelée Caïn, la race des possesseurs ou propriétaires, et l'autre appelée Abel, la race de ceux qui ne possèdent pas. Dans cette phrase, si absurdement interprétée, que dit donc Jéhovah? Il prophétise, *par prescience,* la législation qui, à partir de cette époque, va régner sur la terre. Il prophétise que *le droit du plus fort,* ou ce que l'on pourrait appeler *la loi de Caïn, le droit Caïnique,* va régner parmi les hommes. Cela est si certain, que, huit versets plus loin, comme nous allons le voir tout à l'heure, Lamech, le législateur de la race de Caïn, fonde *le droit du plus fort, la législation du maître et du propriétaire* sur cette parole de Dieu à Caïn.

Il est vrai que dans ce verset Dieu exprime aussi qu'il permettra le faux droit qui va s'établir sur la terre; que ce droit s'établira et régnera avec sa permission. C'est précisément, en effet, sa justice, et, si l'on veut, sa vengeance contre Caïn, que de permettre cette iniquité qui va régner parmi les hommes. Cet arrêt de Dieu, que l'on a pris, par un contresens si bizarre, pour un acte de clémence miséricordieuse, est donc empreint au contraire d'une ironie ma-

jestueuse et sublime. Le féroce meurtrier craint qu'on ne le tue. Dieu lui répond : Ne crains rien, c'est toi, au contraire, Caïn, qui tueras. Tu as tué, et tu tueras. Tu as établi sur la terre une loi de violence qui entraîne nécessairement une violence sextuple à l'égard de quiconque s'élèvera contre toi. Quiconque t'attaquera, toi, déjà meurtrier, tu le frapperas au sextuple. Et je le permets, ou plutôt je le veux ainsi.

Ce qui a contribué à faire de ce mythe si profond, et néanmoins si clair, une énigme jusqu'ici incomprise, c'est ce que Moïse ajoute : « Et Jéhovah mit à Caïn un signe, afin » que quiconque le trouverait n'eût pas le pouvoir de le frap- » per. » De quel signe veut parler Moïse? Voilà ce que tous les commentateurs de la Bible se sont demandé. On a fait à ce sujet les suppositions les plus folles. Il faut convenir que Moïse a voilé là, autant qu'il a pu, sa pensée. Cependant il ne nous paraît pas impossible de lever ce voile. Le droit du plus fort, le droit tiré du fait, n'a-t-il pas régné et ne règne-t-il pas encore sur la terre? On le voit ce droit inique, et pourtant il règne, et on n'a pas le pouvoir de le frapper. Il y a donc une sorte de prestige qui le protége. Il est, comme on dit, *consacré*. C'est qu'au fond il existe par la permission de Dieu. En l'absence du droit véritable, le faux droit règne comme une nécessité. Le fait règne, et pourtant ce n'est réellement pas le fait qui fait autorité. Car si le fait ne paraissait que le fait, personne n'obéirait au fait. Mais le besoin que nous avons du droit nous engage à respecter le fait comme si le fait était le droit, parce qu'il en tient la place. Voilà le prestige qui nous captive et nous retient; voilà le signe divin qui arrête notre bras prêt à frapper. Caïn représente le faux droit, le droit que l'égoïsme a établi sur la

terre, sous mille noms divers. Il est donc, tout Caïn qu'il est, revêtu d'une sorte de signe divin, d'une consécration nécessaire. A ce point de la *Genèse*, la législation fondée sur l'égoïsme, la législation du fait va s'ouvrir pour l'humanité. Mais cette législation, bien qu'elle ne soit que celle du fait, n'en sera pas moins une législation. Quand Caïn tuera et se vengera au sextuple, suivant la prophétie de Dieu, Caïn croira tuer et se venger justement, et celui contre qui il sévira éprouvera une sorte de prestige et de fascination, qui lui fera admettre et reconnaître jusqu'à un certain point le droit de Caïn; car lui-même, lui, agresseur de Caïn, n'a pas d'autre droit que Caïn. Sur quoi, sinon sur ce prestige du fait, se sont élevées tant de dominations, tant de tyrannies qui ont envahi la terre? sur quoi se sont basées les conquêtes, et qui a fait la force des conquérants, sinon ce signe mis sur Caïn?

Voilà, suivant nous, le vrai et unique sens de tout ce mythe de Caïn dans la *Genèse*. Pour le comprendre, il fallait le lier au développement général de l'idée de Moïse. Cette idée est celle de la progression continue du mal, à partir de la chute d'Adam, ou de l'entrée de l'homme dans la connaissance par l'égoïsme. D'abord Adam perd la vie, dans le sens profond du mot; il est chassé de l'Éden. Puis Caïn, en prenant pour lui seul la terre, et en établissant sur la terre la propriété exclusive et jalouse, perd la terre, dans le sens profond du mot, comme Adam avait perdu l'Éden. Mais alors nouveau progrès dans le mal: Caïn établira et Dieu permettra la violente législation du fait, ou le droit du plus fort.

La fin de ce chapitre, qui est consacrée à la généalogie de Caïn, confirme ce sens de la façon la plus explicite et la plus évidente.

La race de Caïn poursuit l'œuvre de son père, l'établissement de la propriété et de l'inégalité parmi les hommes. Et à la cinquième génération, Lamech, descendant de Caïn, étend la propriété d'une façon étrange, en inventant la polygamie : « Et Lamech épousa deux femmes (1). » Voilà l'unité brisée de plus en plus ; voilà l'esclavage de la femme prédit à Ève. Alors, dans la race même de Caïn, se produisent trois peuples ou trois castes, qui sont en germe, les *guerriers*, les *artistes*, et les *industriels* : « Et Lamech posséda deux femmes ; le nom de l'une était Ada, et le nom » de l'autre Sila. Et Ada enfanta Jabal, qui fut père de ceux » qui demeurent dans des lieux fortifiés et vivent de butin. » Et le nom de son frère fut Jubal, qui fut père de tous ceux » qui touchent le violon et les orgues. Et Sila aussi enfanta » Tubalcaïn, qui forgeait toutes sortes d'instruments d'airain » et de fer (2). » Voilà l'inégalité poussée jusqu'aux castes. Seulement ce sont les castes telles qu'elles pouvaient exister dans la race de Caïn, les castes sans la caste de la connaissance. Il n'y a pas là de prêtres ou de savants ; il n'y a que des hommes de butin, des musiciens, et des forgerons. Il restait à caractériser la législation que cette race de Caïn, animée de l'esprit de la propriété, de l'égoïsme exclusif et jaloux, pouvait donner à l'humanité. C'est ce que la *Genèse* fait dans le verset suivant, où, sans aucune préparation, par un mouvement brusque et rapide de la pensée, comme il

(1) Vulgate, verset 19. Littéralement d'après l'hébreu : « et Lamech prit » pour lui (s'empara pour lui seul de) deux femmes. »

(2) Vulgate vers. 19-22 : « Genuitque Ada ipsum Jabal, qui fuit pater eorum » qui habitant in tentoriis, et peculii. Nomen vero fratris fuit Jubal, qui fuit » pater omnium qui tractant citharam et fides. Et Sila quoque genuit Tubalcaïn, » qui expoliebat quodcunque opificium tum æris tum ferri. » Ces caractérisations sont on ne peut plus explicites. Seulement, quant à Jabal, la caste guerrière, le mot que S. Jérôme a rendu par *tentoriis* exprime une habitation élevée et fortifiée.

y en a tant de beaux exemples dans la Bible, Lameeh, ce nouvel Adam, ce nouveau Caïn, mais perfectionné pour ainsi dire, perfectionné en mal, et arrivé au comble de cette même propriété égoïste qui a perdu ses pères, s'adressant tout à coup à ses femmes, à son harem, à sa *porte*, comme disent les Orientaux, dicte ainsi le principe de la loi du propriétaire : « Et Lamech dit à Ada et à Sila, ses » femmes : Femmes de Lamech, entendez ma voix, écoutez » ma parole : pour le moindre tort que l'on me fera, je » tuerai ; pour une blessure, je tuerai un homme ; pour une » meurtrissure, je tuerai même un enfant. Car si Caïn, par » la permission de Dieu, est vengé sept fois au double, La- » mech le sera soixante-dix-sept fois (1). » N'est-il pas évident que c'est là le principe de la législation qui, pendant tant de siècles et en tant de pays, a gouverné les hommes, et a eu autorité ? Et aussitôt, par un nouveau mouvement brusque et rapide de la pensée, sans aucune préparation de mots, l'écrivain de la *Genèse*, ayant peint suffisamment la race de Caïn, du meurtrier d'Abel, et la législation sortie de cette race, *le droit du plus fort*, réintroduit sur la scène les auteurs primitifs du genre humain, Adam et Ève, pour leur faire engendrer un troisième fils, qui remplacera Abel, et d'où sortira peut-être une race moins perverse que celle de Caïn. C'est l'homme de la connaissance qui vient au monde cette fois, comme Caïn était l'homme de la sensation,

(1) Vulgate, vers. 23-24 : « Et dixit Lamech ad uxores suas Adam et Silam : » Audite vocem meam, uxores Lamech, auscultate sermonem meum, quoniam » virum occidi in vulnus meum, et puerum in livorem meum. Si sextuplo vin- » dicabitur Caïn, certe Lamech septuagies septies. » Cette version de S. Jérôme, exacte au fond, est néanmoins rendue obscure par l'emploi du temps passé *occidi*, au lieu du futur. Voici à ce sujet la remarque de Robert Etienne : « Hic » præteritum pro futuro ponitur, et futurum pro præterito imperfecto ; vertique » debet ad hunc modum : Sane hominem interficerem in (vel pro) vulnere » meo, etiam adolescentem in (vel pro) livore meo. »

comme Abel était l'homme du sentiment. C'est l'homme de la loi et du droit, au lieu que Caïn n'est que l'homme du fait, et que sa prétendue législation n'est que l'arrêt de sa propre volonté, de son égoïsme. Cet homme, c'est le vrai législateur; son nom même exprime l'idée qu'il représente. Car son nom est Seth, qui, dans le sens où la Bible emploie ici ce mot, veut dire *base, fondement.* Cette signification que la Bible donne à ce mot *Seth* ou *Sheth*, n'est pourtant qu'une signification dérivée et secondaire. Dans son radical le plus essentiel, ce nom exprime réellement l'*être*, ce qui est, et par conséquent ce qui est sous tous les phénomènes, ce qui est caché sous toutes les apparences. Le second radical dont il se compose exprime la distinction, la relation, le rapport. Ce nom a donc précisément le sens de ce que les philosophes appellent le *substratum*, le *fond* ou le *principe* des choses. Secondairement, ce nom exprime la science, la connaissance, parce que la connaissance est précisément la faculté que nous avons de distinguer l'*être* des *phénomènes*, et le *fond* de la *forme.* Une signification intermédiaire, et qui se rapporte également bien à l'un et à l'autre des deux sens que nous venons de marquer, c'est celle que la Bible, suivant son usage, prend soin elle-même de déterminer et de caractériser, c'est-à-dire la signification de *base, fondement.* Quand Ève engendra Caïn, elle avait dit: *J'acquiers*, ou *Je possède*, ou *J'envahis;* et le nom de Caïn avait exprimé une force qui se manifeste, mais aveuglément et en détruisant tout ce qui s'oppose ou se présente à elle. Le nom du second fils avait été déterminé par celui du premier. La lutte fratricide a retenti au cœur de la mère, et l'a instruite. Aussi, cette fois, en enfantant son dernier né, elle tire le nom qu'elle lui donne de cette lutte même

où un de ses fils a tué l'autre : «Par l'abattement d'Abel, »lorsque Caïn l'accabla, Dieu, dit-elle, a *fondé* (en hébreu, »SHATH) en moi une nouvelle postérité (1).» Ainsi, de la lutte de la sensation et du sentiment résulte la connaissance. De la lutte du fort et du faible résulte le droit, la loi, la législation. L'ordre même de la génération de ces trois fils d'Adam est remarquable, comparé à l'ordre du développement des trois facultés dont ils expriment la prédominance. La sensation est d'abord maîtresse presque absolue de l'homme, le sentiment vient ensuite, puis la connaissance. Seth, ce dernier fils d'Adam, est donc un retour vers le bien. Né, comme le dit sa mère, du meurtre et pour ainsi dire du sang d'Abel, il cherche à marcher dans la vie par la justice, et non plus par l'égoïsme. Les traditions qui s'attachaient, en Orient, au nom de ce troisième fils d'Adam, confirment ce que nous disons. Les Hébreux le représentaient comme le type de la science. Au rapport de Josèphe, on lui attribuait l'érection de ces fameuses colonnes sur lesquelles étaient gravés l'histoire du genre humain et les principes de la morale universelle; c'est-à-dire qu'il était pour les Juifs ce que *Thot*, dont le nom est assez analogue, était pour les Égyptiens. Quelques peuples orientaux, et en particulier ceux qui faisaient profession du Sabéïsme, l'ont révéré comme un prophète. Enfin, les plus considérables des Gnostiques se faisaient appeler *Séthiens*.

Véritablement, comme je le dirai plus loin, le Gnosticisme tout entier, cette fameuse *gnose*, ou recherche du bien et du mal par la *connaissance*, qui rivalisa pendant plusieurs siècles avec le Christianisme, et qui d'ailleurs a

(1) Verset 25.

tant contribué à le développer, et lui a laissé des traces si profondes, reposait sur l'intelligence même des choses que nous cherchons à expliquer ici. Mais ce n'est pas le lieu de nous y arrêter en ce moment.

Continuons, en peu de mots, à donner la suite du mythe d'Adam dans la *Genèse*, c'est-à-dire la suite de l'histoire de l'humanité. En regard de la race de Caïn, l'homme de la sensation et de l'égoïsme, la Bible place la race de Seth, l'homme de la connaissance et de la justice. Voilà la dualité dans la science; voilà la science du bien, et la science du mal, c'est-à-dire les deux sciences diverses dont le fruit mangé par Adam portait en lui les germes. Dans la Bible, donc, à la généalogie de Caïn succède la généalogie de Seth (1). Or, en comparant les noms des enfants de Caïn avec les noms des enfants de Seth, il est impossible de ne pas reconnaître que ce sont des noms purement symboliques, qui n'expriment en aucune façon des personnages réels, mais uniquement des phases de ces deux races humaines, dont l'une est tournée vers le mal et obéit uniquement à l'égoïsme et à la sensation, et dont l'autre aspire au bien par la connaissance, mais sans qu'il lui soit donné d'y arriver. Le mythe se continue comme il a commencé, psychologiquement.

Caïn, dont le nom veut dire *propriété*, engendre Hénoch, dont le nom veut dire *limitation*. Et en effet le résultat direct de la propriété est de nous limiter et de nous enfermer dans des bornes dont nous aspirons nécessairement à sortir (2). De là la passion envahissante : aussi Énoch en-

(1) Chapitre V de la Genèse.
(2) Voy. les réflexions qui nous sont venues naturellement à ce sujet, liv. II, chap. I, pag. 129.

gendre Whirad, dont le nom veut dire *passion*. La passion ou la cupidité nous conduit à des actes pour l'assouvir; aussi Whirad, dit la Bible, engendra Méhoujaël, dont le nom signifie *activité, manifestation*. Voilà la période entière du *moi* égoïste accomplie. En se séparant, ce *moi* se limite; mais s'étant ainsi limité contre sa nature, il souffre et devient envahisseur, d'abord en lui-même, puis en acte. Or que résulte-t-il de cette activité mauvaise? Méhoujaël, dit la Bible, engendra Méthoushaël, dont le nom veut dire *gouffre de mort*. Alors vient Lamech, dont le nom veut dire *lien dans la dissolution*, qui établit la polygamie et les castes, et fonde cette législation que nous avons vue, laquelle n'a d'autre base que *le fait* et *le droit du plus fort*. Telle est la postérité de Caïn.

La généalogie de Seth est évidemment écrite pour servir de contraste à celle de Caïn. Seth, dont le nom veut dire *connaissance*, engendre Ænosh, dont le nom signifie *faiblesse* et *invocation*. La Bible explique elle-même ce symbole en ajoutant : « Celui-là commença à invoquer le nom » du Seigneur (1). » La connaissance, en effet, séparée de l'unité, se sent si faible et si désespérée, qu'elle n'a pour appui que l'invocation de Dieu. Mais ce fils de Seth, ainsi faible et désolé, ne peut, même sous l'appui de l'Être Suprême où il s'est placé, que s'attacher à son propre *moi*; il reproduit donc nécessairement, à cause de son isolement, une race analogue à celle de Caïn, c'est-à-dire une race dans laquelle le principe du bien, de la connaissance, de la justice, est entaché fatalement d'égoïsme. Aussi Ænosh, dans la Bible, a pour fils Caïnan, l'analogue de Caïn, *la*

(1) Chap. IV, vers. 26 : « Iste cœpit invocare nomen Domini. » (R. Etienne.)

propriété. Voilà donc la race de Seth, à la seconde génération, participant fatalement de la condition de Caïn, et reproduisant jusqu'à un certain point l'autre race. C'était la suite inévitable de la division; c'était l'effet nécessaire du mal moral qui, des méchants, se communique aux bons, à cause de l'unité et de la solidarité du genre humain. A partir de Caïnan, qui est l'analogue, mais en bien, de Caïn, la généalogie de Seth reproduit exactement le même nombre de phases que celle de Caïn lui-même. Il y a plus, ce sont les mêmes noms ou les mêmes noms légèrement modifiés, qui désignent les enfants de Caïn et ceux de Seth. Seulement il y a une transposition remarquable dans l'ordre de ces générations. La généalogie de Caïn, comme nous l'avons vu, est celle-ci : I. Caïn (*propriété*); II. Hénoch (*limitation*); III. Whirad (*passion envahissante*); IV. Méhoujaël (*manifestation, activité*); V. Méthoushaël (*mort*); VI. Lamech (*lien dans la dissolution*). La généalogie de Seth, devenu par une nécessité fatale Caïnan ou l'égoïsme, mais tourné vers le bien, est celle-ci : I. Caïnan (*propriété*); II. Méhoujaël (*manifestation*), modifié en Mahallaël (*manifestation généreuse*); III. Whirad (*passion*), modifié en Ired (*passion généreuse*); IV. Henoch (*limitation*); V. Méthoushaël ou Méthoushaleh (*mort*); VI. Lamech (*lien dans la dissolution*). Ainsi tandis que le *moi*, aveuglément égoïste et parti de la sensation, ne passait à l'activité dans la race de Caïn que par la limitation, c'est-à-dire la misère, l'impuissance, le fini, et par la souffrance passionnée qui en résulte, le *moi*, considéré sous l'autre aspect où Moïse le considère dans la race de Seth, n'arrive au contraire à se sentir limité qu'après s'être manifesté. Ce *moi* de l'homme de la connaissance se porte d'abord au

dehors, et cherche à se manifester. Mais comme le *non-moi* ne répond pas à son vouloir, le *moi*, ainsi réduit à lui-même, après s'être développé dans deux périodes, l'une de pur attrait et de spontanéité, l'autre de constance généreuse et soutenue, retombe dans le sentiment du fini, de la limitation, de l'impuissance, et arrive à ce même état de mort, où le *moi* égoïste de l'homme de la sensation était arrivé par une autre route.

Si les étymologies de ces noms symboliques, dont on a fait absurdement des *patriarches*, ne nous étaient pas données, soit positivement par la Bible elle-même, soit par les radicaux de la langue hébraïque, on pourrait regarder comme un pur jeu de mon esprit la psychologie que je découvre sous l'enveloppe de ces noms. Mais je prie le leeteur de considérer que si tout est clair dans le mythe jusqu'à l'endroit de ces généalogies, il est bien certain que ces généalogies elles-mêmes doivent se rapporter aux prémisses, et être la suite des caractérisations de Caïn et de Seth. Or les caractérisations très-évidentes et très-certaines de Caïn et de Seth n'entraînent-elles pas presque nécessairement la psychologie que nous venons de découvrir sous les noms de leurs descendants? Si Caïn est l'homme de la sensation et de la propriété égoïste, par quelles phases psychologiques lui et ses descendants, c'est-à-dire cette humanité aveugle et dépourvue de connaissance, a-t-elle dû passer pour arriver à la législation de Lamech, c'est-à-dire à l'établissement de la tyrannie et du droit du plus fort? Tel est le problème que se pose l'écrivain biblique. Et de même quant à la race de Seth. Cette race n'a pu sauver le monde, puisque le *déluge universel* est venu détruire le genre humain à l'exception d'une partie de cette race qui

a été sauvée. Comment donc, de Seth, cette race s'est-elle développée psychologiquement jusqu'à Noé? En un mot, la chute d'Adam ayant été un changement psychologique survenu dans l'esprit humain, quelle a été la marche et la gradation des effets consécutifs de ce changement, considérés dans les deux types de Caïn et de Seth? Je dis que voilà le problème dont la pensée de l'auteur de la *Genèse* devait être occupée, et dont il doit nécessairement avoir caché la solution sous les noms de ces prétendus patriarches.

Au surplus, tout en soutenant que la psychologie a certainement inspiré à l'écrivain sacré cette double généalogie, c'est-à-dire cette double échelle du développement de l'homme de la sensation et de l'homme de la connaissance, sortis tous deux de l'unité, je ne nie pas absolument que ces types, que l'on a pris pour des patriarches, n'aient en même temps, dans sa pensée, une sorte de signification historique. Ils représentent pour lui des périodes de l'histoire de l'humanité antédiluvienne.

Ou plutôt ils lui servent à exprimer une certaine supputation sur la durée probable de cette humanité antédiluvienne, et à présenter cette supputation sous une forme saisissante. Au fond, leur véritable valeur est celle que j'ai dite : ils ont pris naissance dans une pensée toute métaphysique et religieuse ; ils symbolisent l'état successif du genre humain, séparé de l'unité, et s'abîmant dans le mal jusqu'au déluge. Mais comme Moïse avait besoin de dire quelle durée il attribuait à ce monde primitif, il s'en servit et dut naturellement s'en servir pour symboliser cette durée. C'est ainsi et uniquement ainsi que ces noms de prétendus patriarches prennent dans la Bible un certain carac-

tère historique, et représentent des périodes de temps.

Je voudrais sur ce point n'en pas dire davantage. Mais je sens que si je ne détermine pas nettement mon idée sur ce que signifient l'âge et la succession des générations issues d'Adam dans la *Genèse*, ma démonstration des points précédemment exposés laissera du doute dans l'esprit. On refusera de croire ou l'on croira plus difficilement au sens philosophique de la *Genèse*, à cause de ces généalogies, qui paraissent aux uns des fables inventées à plaisir, à d'autres d'obscures traditions historiques, et enfin aux dévots croyants des réalités en chair et en os. On me demandera pourquoi la Bible prend tant de soin de déterminer l'âge de ces patriarches, le moment de leur naissance, le moment de leur mort, l'époque ou ils ont eu une postérité. Ces déterminations si précises ont-elles une valeur historique; en ce cas, me dira-t-on, votre explication de la *Genèse*, par la métaphysique et la psychologie, n'est pas suffisante. Et si vous avez raison sur la signification psychologique de ces noms, pris à tort pour des noms d'hommes ou pour des noms de périodes historiques, Moïse s'est donc plu à revêtir ses enseignements de fables ridicules, sans cacher même une vérité sous ces fables! Il faut de toute nécessité que je réponde; car je crois qu'il est d'une haute importance pour l'esprit humain que la *Genèse* de Moïse soit enfin débarrassée de ces nuages qui empêchent d'en découvrir le vrai sens, le sens philosophique.

C'est vraiment pitié que l'on ait pris pendant si longtemps les noms que Moïse assigne aux générations sorties d'Adam pour des noms et des vies de personnages réels. C'est cependant ce que croient encore non seulement les Chrétiens, mais quantité de peuples orientaux. Ce sont si peu,

dans la pensée de Moïse, des noms d'hommes, que ce ne sont pas même des périodes historiques déterminées et précises, ainsi que l'ont imaginé à tort quelques savants modernes. Le seul chiffre exact, la seule durée fixe et précise que Moïse ait voulu donner dans la généalogie d'Adam jusqu'à Noé, telle qu'elle se trouve dans le cinquième chapitre de la *Genèse*, est la durée totale de cette humanité antédiluvienne. Moïse a voulu dire et a dit en effet, au moyen de cette généalogie, que la période de temps qui s'était écoulée depuis la sortie d'Adam de l'Éden jusqu'à la mort de Noé, après laquelle commence une humanité nouvelle, était un cycle complet de *trois mille ans*.

Voilà encore un point qui résulte pour moi de l'étude de la *Genèse*, et qui n'a jamais été compris jusqu'ici. Tant que le Christianisme, en effet, a tenu les esprits sous le joug de la lettre, les savants ont marché les yeux fermés; car ils étaient obligés de prendre pour des hommes réels les douze patriarches jusqu'au déluge, et de croire sérieusement que Moïse avait voulu parler d'hommes ayant vécu sept ou huit cents ans. Depuis que l'incrédulité, au contraire, s'est donné les coudées franches, les savants n'ont voulu voir que de l'histoire là où il n'y a réellement pas d'histoire, mais seulement de la philosophie.

Je vais essayer, en peu de mots, de faire comprendre comment Moïse, continuant son mythe psychologique, a composé cette généalogie d'Adam à Noé.

Je commence par dire que j'adopte les nombres donnés par la Version des Septante. Je suppose le lecteur au courant de la longue controverse qui a tant occupé les chronologistes aux dix-septième et dix-huitième siècles (1). Il est

(1) Quand on songe sur quelles chimères se fonde cette ridicule chronolo-

bien avéré, suivant moi, que les nombres donnés par la Vulgate et par le texte hébreu, tel que nous l'avons aujourd'hui, résultent d'une altération faite à dessein par les rabbins juifs, dans le but de détruire les applications que l'on faisait à Jésus-Christ des prédictions sur le sixième *millénaire*. Ces rabbins ne se donnèrent pas même la peine

gie que l'on enseigne encore à nos enfans, et qui donne au monde six ou huit mille ans d'antiquité, on croit rêver! Le ridicule augmente, lorsqu'on pense que les chronologistes chrétiens se partagent en deux partis, et que la différence qui les sépare n'est rien moins que *deux mille ans!*

Toute l'antiquité chrétienne n'avait connu que la Bible grecque ou des Septante, toujours citée par Jésus et ses disciples, et n'avait par conséquent pas d'autre chronologie que celle qui résulte de cette version. S. Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, S. Cyprien, Lactance, en un mot tous les anciens Pères, n'en suivent pas d'autre. Ils comptent en général cinq à six mille ans jusqu'à Jésus-Christ. Jules Africain, qui vivait au troisième siècle, avait écrit une grande Chronique où il comparait les plus anciennes traditions de tous les peuples aux traditions juives; sa chronologie s'accordait avec celle des Septante. Il comptait, entre Adam et Jésus-Christ, 5500 ans. Eusèbe, qui, au siècle suivant, composa en partie sa Chronique avec celle de Jules Africain, réduisit, sans raison solide, cette durée à 5300 ans. A ce compte, l'antiquité du monde, suivant tous les Pères du Christianisme, serait aujourd'hui de 7 à 8000 ans. Mais il arriva que les Juifs, pour un motif que j'indique dans le texte, altérèrent la chronologie de leurs livres sacrés. On attribue, avec quelque probabilité, cette falsification au rabbin Akiba, le même qui déclara que Barcochébas était le Messie. Le Talmud lui-même semble prêter à cette accusation; car il y est dit qu'Akiba et Samlaï *supputaient les années*. Il est certain que jamais les Juifs ne furent plus voisins d'une ruine complète et d'une extermination totale, et il est certain aussi qu'ils cherchèrent à se défendre en interprétant à leur façon leurs livres saints. Aquila, chrétien apostat, qui s'était fait disciple d'Akiba, donna à cette époque une nouvelle version grecque de la Bible, si dangereuse pour le Christianisme que, dans la suite, l'empereur Justinien en défendit la lecture même aux Juifs par une de ses ordonnances appelées Novelles. S. Jérôme, à son tour, ayant fait sa traduction sur l'hébreu, put tomber sur des textes sortis de l'école d'Akiba, et en reproduisit la chronologie. La version de S. Jérôme, corrigée ou modifiée, est devenue la Vulgate. Près de quinze siècles furent ainsi ôtés aux premiers patriarches, et l'antiquité du monde se trouva réduite à quatre mille ans avant Jésus-Christ. Les chronologistes modernes se sont rangés, les uns pour les Septante, les autres contre. Joseph Scaliger a fait pencher la balance en faveur du texte hébreu actuel et de la Vulgate. Mais Vossius, Baronius, et beaucoup d'autres, ont tenu pour les Septante. A propos de Baronius, il est curieux de songer que l'Église romaine, qui se prétend infaillible, ne saurait que répondre à un enfant qui demanderait au saint-père : Combien de temps comptez-vous depuis la création du monde? Car, d'un côté, elle autorise la Vulgate, qui répond *moins de six mille ans;* et, d'un autre côté, son fameux annaliste le cardinal Baronius se rit d'une pareille réponse, et soutient hardiment que le monde a au moins *huit mille ans* d'antiquité.

de bien cacher leur falsification, ils ne surent qu'ôter au hasard cent ans à six des patriarches avant la naissance de leurs fils, ne changeant rien du reste. Il en résulte, dans les nombres donnés par le texte hébreu actuel et par la Vulgate, qui s'est conformée à ce texte, une désharmonie si bizarre, qu'on soupçonnerait l'erreur au premier coup-d'œil. En effet les patriarches auxquels les rabbins ont ainsi enlevé le chiffre de cent, se trouvent d'une précocité étonnante dans leur génération, par rapport aux autres, auxquels les rabbins n'ont rien ôté de leur âge. Ces derniers n'ont de postérité qu'après qu'ils ont déjà passé deux ou trois siècles sur la terre; les autres ont des enfants dès la première moitié de leur premier siècle. Cette altération du texte hébreu n'existait pas encore du temps de Josèphe; car cet historien donne positivement dans ses *Antiquités* (1) la même liste généalogique des patriarches et de leurs âges que nous trouvons dans les Septante; et il affirme, dans la préface de cet ouvrage, qu'il a tiré directement et traduit de l'hébreu tout ce qui concerne la haute antiquité de sa nation. Mais cette altération avait déjà été faite par les copistes juifs dès le cinquième siècle; car S. Augustin la remarque et la signale comme une fraude dans sa *Cité de Dieu* (2). On suppose même qu'elle fut concertée dès la fin du premier siècle, dans les cinquante années qui s'écoulèrent entre la destruction de Jérusalem sous Titus et la reconstruction de cette ville au commencement du règne d'Adrien. D'autres pensent qu'elle n'eut lieu que plus tard, après l'insurrection de Barcochébas et la seconde destruc-

(1) Livre I, ch. 4.

(2) «Il ne peut, dit-il, croire que cette répétition d'une erreur qui revient »uniformément pour tant de patriarches soit l'effet du hasard : *Erroris constan-»tia non casum redolet, sed industriam.*»

tion de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'au septième siècle les docteurs juifs en tiraient un grand parti (1). Comme on ne peut, au contraire, supposer aucun motif aux Septante, non plus qu'à l'historien Josèphe, qui ait pu les porter à altérer la chronologie de Moïse, il y a tout lieu de croire que ce sont eux qui nous l'ont fidèlement conservée.

Cela posé, voici le calcul des Septante, qui surpasse de 600 ans celui de la Vulgate et du texte hébreu actuel, mais qui est parfaitement conforme à celui de Josèphe :

Adam avait	230 ans quand il engendra Seth.
Seth avait	205 ans quand il engendra Ænosh.
Ænosh avait	190 ans quand il engendra Caïnan.
Caïnan avait	170 ans quand il engendra Mahallaël.
Mahallaël avait	165 ans quand il engendra Ired.
Ired avait	162 ans quand il engendra Énoch.
Énoch avait	165 ans quand il engendra Méthoushaël.
Méthoushaël avait	187 ans quand il engendra Lamech.
Lamech avait	182 ans quand il engendra Noé.
Total,	1546

Pourquoi Moïse assigne-t-il ces nombres précis à des types qui, suivant moi, n'ont, dans sa pensée, rien d'historique, mais représentent seulement les phases de développement psychologique de l'humanité. Je vais répondre à cette question, et si bien, que je montrerai comment ces nombres ont été faits, je ne dis pas à plaisir, mais en rapport avec le mythe

(1) Ils soutenaient que le Messie n'avait point paru, et que son temps n'était pas encore arrivé, parce qu'il ne devait venir que dans le sixième millénaire, dont on était fort éloigné selon la supputation de leurs Écritures. En Espagne, un archevêque de Tolède fut chargé par le roi Ervige de leur répondre, et il fit contre eux un livre sur le sixième millénaire.

fondamental qui occupait uniquement Moïse. Tout le prestige historique de ces noms et de ces nombres fameux, qui ont tant occupé les Chrétiens depuis dix-huit siècles, s'en allant ainsi en fumée, laissera mieux apparaître la pensée philosophique de la *Genèse,* qui seule est véritablement importante.

Supposez que, comme je l'ai dit, Moïse, supputant combien avait pu durer l'humanité depuis sa sortie de l'état d'animalité jusqu'après le déluge, époque où commençait, selon lui, une nouvelle humanité, ait attribué à ce premier monde, en vertu des idées antiques de la philosophie numérique, une durée d'*un cycle complet de trois mille ans.* Cette supposition ne paraîtra pas improbable à ceux qui savent combien toutes les institutions de Moïse sont imprégnées de cette philosophie numérique. Or, cette seule supposition une fois admise, la généalogie des prétendus patriarches s'explique aisément; et le secret de ces nombres, dont on ne voit pas d'abord la raison et qu'on est porté par là même à prendre pour historiques, nous est révélé. Ces nombres, en effet, ne sont que des subdivisions de cette période de 3000 ans. Moïse ayant désigné sous différents emblèmes, c'est-à-dire sous différents noms symboliques, les phases successives de la chute de l'humanité primitive, répartit ensuite cette durée d'un cycle complet de 3000 ans entre ces noms symboliques. Voilà tout le mystère de cette fameuse généalogie.

En effet, le genre humain primitif dont Moïse veut parler, c'est l'homme depuis sa sortie de l'état d'animalité jusqu'au moment où il n'y eut plus sur la terre aucun reste de l'humanité antédiluvienne. Cette période comprend donc depuis Adam jusqu'à la mort de Noé. Les deux grands types de cette

période sont Adam et Noé. Adam représente l'humanité tout à fait primitive ; Noé, l'humanité de transition ; l'humanité nouvelle ne datant, suivant Moïse, que de la réparation du monde et de la mort de Noé. Voilà l'ère ou le cycle complet et révolu auquel Moïse, suivant nous, assigne 3000 ans de durée. Peut-être serait-il permis de supposer que ce nombre de 3000 ans n'est qu'un nombre mythique, et que les *années* dont parle ici Moïse sont comme les *jours* du premier chapitre de la *Genèse*, c'est-à-dire des *périodes* dont la nature reste inconnue et indéterminée. Mais j'admets pour le moment que c'est bien d'années véritables que Moïse a voulu parler. Que fait donc d'abord Moïse ? Il commence par diviser sa période de 3000 ans en deux périodes. Adam et sa postérité dureront 2000 ans, ou environ, et l'époque transitoire de Noé ou du déluge jusqu'à l'entière réparation du monde, 1000 ans, ou environ. En effet, la Bible fait vivre Noé pendant 950 ans : « Tout le temps donc que Noé vécut fut neuf » cent cinquante ans ; puis il mourut (1). »

Cette désignation même de 950 ans, au lieu de 1000, pour la durée de Noé, a un sens ; car elle exprime que Noé appartient encore à l'humanité primitive, et que les deux périodes que Moïse veut indiquer ne furent réellement pas complètement séparées. Mais continuons.

Ce nombre de 950 ans étant ôté de 3000, il reste 2050 ans pour l'humanité d'Adam jusqu'à Noé. Or cette humanité d'Adam jusqu'à Noé comprend onze générations successives, savoir : Adam, Caïn, Abel, Seth, Ænosh, Caïnan, Mahallaël, Ired, Enoch, Méthoushaël, Lamech. 2050 divisé par 11 donne 186 $\frac{4}{11}$.

(1) Chap. IX, vers. 29.

La période normale, si Moïse avait donné exactement à Noé 1000 ans, et non 950, serait de 2000 ans, et divisée également par 11, donnerait 181 $\frac{9}{11}$.

La moyenne entre ces deux supputations est exactement 184 $\frac{1}{11}$.

Chacune des phases de l'humanité désignées par les noms des onze générations jusqu'à Noé devrait donc être, dans notre hypotèse, de 184 ans. Or voyez s'il n'en'est pas ainsi dans le calcul donné par Moïse. Prenez la durée moyenne de chaque prétendu patriarche, d'après la liste que nous avons citée plus haut, et dont le total est 1656. Ce nombre de 1656 divisé par 9, le nombre des patriarches qui entrent dans cette liste, vous donne 184.

Je demande s'il est possible de chercher une preuve plus frappante que ces générations successives, depuis Adam jusqu'à Noé, ne sont que le mythe de la période de 3000 ans attribuée par Moïse à l'humanité primitive. Ce qui a rendu ce tableau généalogique si mystérieux et lui a donné une apparence historique inexplicable, c'est d'abord le soin qu'a pris l'écrivain biblique de retrancher de sa liste les deux générations de Caïn et d'Abel, tout en en tenant compte au fond. Ensuite c'est l'art avec lequel il a établi la fusion entre la période de 2000 ans d'Adam et la période de 1000 ans de Noé. Puisqu'il ne donnait à Noé que 950 ans de durée, il semble qu'il devait reporter 50 ans sur les générations antérieures. Chaque génération de l'époque adamique aurait été, à ce compte, comme nous l'avons vu, de 186 ans $\frac{4}{11}$; mais voulant indiquer que réellement ces 50 ans sont 50 ans de la période de Noé, aussi bien que de la période d'Adam, Moïse divise encore ce nombre; il donne 25 ans de Noé à la période adamique, et n'exprime pas, dans

la période de Noé, les 25 ans qui restent, les sous-entendant et les omettant à dessein, comme il avait fait des générations de Caïn et d'Abel pour la période adamique. Pour obtenir ce résultat, il lui suffisait de prendre pour durée des générations antérieures à Noé la moyenne de 184 ans $\frac{1}{11}$ au lieu de la moyenne exacte de 186 $\frac{4}{11}$. Rétablissez donc ce que Moïse a omis, et tout le prestige disparaît. Vous avez juste 2000 ans d'Adam à Noé, 1000 ans pour Noé, 3000 ans pour la totalité de l'humanité primitive. En effet, voici le tableau :

D'Adam à Caïn.	184
De Caïn à Abel.	184
D'Abel à Seth.	230
De Seth à Ænosh.	205
D'Ænosh à Caïnan	190
De Caïnan à Mahallaël	170
De Mahallaël à Ired.	165
D'Ired à Hénoch	162
D'Hénoch à Méthoushaël	165
De Méthoushaël à Lamech.	187
De Lamech à Noé.	182
Noé vit 1000 ans; mais sur ces 1000 ans, il vit confondu avec l'humanité adamique, qui lui a donné naissance, pendant 50 ans. De ces 50 ans, 25 étant comptés déjà dans la supputation des générations d'Adam, ne doivent pas être portés en ligne de compte; 25, au contraire, omis et sous-entendus à dessein, sont à rétablis; ci.	25
Noé vit, sous son nom de Noé, pendant 950 ans; ci.	950
Différence provenant de la fraction 1/11 négligée par Moïse dans le calcul des onze générations antérieures à Noé, la moyenne exacte étant 184 1/11, et non 184.	1
Total.	3000

Ma démonstration, je crois, serait complète, lors même que je n'arriverais pas à expliquer jusqu'aux nombres particuliers attribués par Moïse à telle ou telle génération. Il suffit évidemment que j'aie prouvé que la somme de ces nombres correspond exactement à l'idée d'un cycle de 3000 ans, divisé en deux périodes, l'une de 2000 et l'autre de

1000. Mais je vais plus loin, et je dis que ces nombres particuliers ne sont pas tellement énigmatiques qu'on ne puisse indiquer le secret de leur composition.

Si Moïse avait assigné exactement à chaque patriarche antérieur à Noé, c'est-à-dire à chaque phase du développement psychologique de l'humanité, tel qu'il le concevait, une durée de 184 $\frac{4}{11}$, son mythe aurait été tellement à découvert, qu'il n'eût plus existé. Que fait-il donc, pour conserver la forme de la doctrine secrète, et dérober ce qu'il veut dire au vulgaire? Il donne aux uns un peu plus, aux autres un peu moins. Mais fait-il ce partage en plus et en moins au hasard? Non, il détermine un *maximum* et un *minimum* qu'il ne dépassera pas. Il trouve ce *maximum* en réduisant, autant que possible, la liste des générations dénommées depuis Adam jusqu'à Noé; et il trouve ce *minimum* en étendant, au contraire, autant que possible, cette même liste. Dans le premier cas, considérant qu'Adam est le père de Seth directement, il croit pouvoir supprimer les deux phases désignées par les noms de Caïn et d'Abel. Restent donc neuf phases seulement d'Adam à Noé. Or la plus grande durée possible de cette période, en supposant 950 ans d'existence seulement à Noé au lieu de 1000, est 2050. Divisant ce nombre par 9, on obtient 227. Ce nombre de 227 sera donc le *maximum* cherché.

Pour avoir, au contraire, un *minimum*, Moïse, à la liste complète des onze générations jusqu'à Noé, ajoute Noé lui-même. Moïse regarde en ce cas la période adamique, c'est-à-dire la période de 2000 ans, comme accomplie en douze générations ou phases. Or 2000 divisé par 12 donne 165. Ce nombre de 165 est le *minimum* cherché.

Moïse qui, par une raison que je vais dire, devait attri-

buer le *maximum* à Adam, a étendu ce *maximum* à 230 au lieu de 227, peut-être afin de donner aux trois générations Adam, Caïn, et Abel, une période exacte de 600 ans. Mais il est remarquable que, s'il augmente de 3 le *maximum* 227, par une sorte de compensation il force également de la même quantité, mais en sens contraire, le *minimum* 165, qui devient ainsi 162.

L'âge des patriarches, au moment de la naissance de leur postérité, variera donc entre 230 et 162; 230 sera le *maximum*, et 162 le *minimum*.

Restait à choisir entre les noms divers des phases ou générations adamiques, pour faire une application judicieuse de ces différences ou variétés de nombres compris entre le *minimum* et le *maximum*. Or s'il fallait attribuer le *maximum* à quelqu'un dans la liste de ces générations ou patriarches, c'était évidemment à Adam, qui, par la supposition faite qu'il remplaçait à lui seul les trois générations Adam, Caïn, et Abel, avait servi à le fournir. En effet, dans la liste de la *Genèse*, le lecteur peut voir que ce *maximum* est attribué à Adam. Adam a 230 ans quand il engendre Seth. Les nombres vont ensuite en décroissant jusqu'à *Hénoch*, et se relèvent après. Peut-être la signification du nom d'Hénoch, qui veut dire *limite*, est-elle la seule raison de cette bizarrerie.

Je n'ajouterai presque rien de plus sur ce point des *généalogies*. Je me reprocherais même, comme un hors-d'œuvre, les détails dans lesquels je viens d'entrer, s'il n'avait pas été absolument nécessaire de dégager le sens philosophique de la *Genèse* des fausses lueurs historiques que l'on a cru, pendant tant de siècles, découvrir dans ce livre. J'ai démontré avec la dernière évidence, j'espère, pour

tout lecteur que les préjugés n'aveugleront pas, qu'il n'y a pas d'histoire dans ces généalogies, et qu'elles ne sont en réalité qu'un artifice de composition, et une forme narrative donnée à cette idée de Moïse, que l'humanité était entrée dans la civilisation depuis 3000 ans, ou du moins depuis un cycle complet caractérisé par le nombre 3000, quand, le le déluge ayant détruit ce genre humain primitif, une nouvelle humanité ou une nouvelle civilisation commença à s'établir sur la terre. Hors de cette idée, ne cherchez rien d'historique dans ces premiers chapitres de la *Genèse*, qui sont purement métaphysiques.

Les nombres que je viens d'examiner sont les seuls qu'il fût utile d'expliquer dans ce que l'on appelle *la généalogie d'Adam à Noé*. La Bible pourtant en donne encore d'autres, qu'il ne me serait peut-être pas impossible d'expliquer également. Mais à quoi bon? C'est sur les premiers qu'on a bâti la chronologie, et ceux-là seuls méritent notre attention. Quant aux autres, voici comment ils prennent place dans la Bible. L'écrivain sacré ne se contente pas de dire à quel âge de chaque patriarche naquit la postérité de ce patriarche; il ajoute le détail des années que vécut encore ce patriarche, et fait ensuite le total de son existence. Ce sont là ces nombres merveilleux qu'on a eu la bonté de prendre pour des existences d'hommes. Moïse avait pourtant arrangé les choses de manière à ce qu'on ne se méprît pas sur son intention; et il me paraît vraisemblable que les sectes juives qui avaient une *deutérose* ou interprétation ne s'y trompèrent jamais. Mais le vulgaire des Juifs, et après eux les Chrétiens, et tous les savants modernes, jusqu'aux temps d'incrédulité, où un mépris injuste a remplacé le respect et l'adoration, s'y sont laissé prendre. On pourrait même dire que les phi-

losophes les plus incrédules s'y sont laissé prendre comme les autres. Ils n'ont pas cru, à la vérité, à des existences d'hommes de sept, huit ou neuf siècles ; mais ils ont cru que Moïse avait voulu parler de pareille longévité. S'ils n'ont pas été trompés précisément comme les dévots, ils se sont trompés d'une autre façon. Moïse n'a jamais voulu enseigner pareille sottise. Quand vous lisez une fable de La Fontaine, croyez-vous que les personnages soient des personnages réels, ou que l'auteur ait voulu vous faire croire à la réalité de ces personnages? Quand un géomètre vous dit qu'il représente telle valeur par x ou par y, ne savez-vous pas ce qu'il veut vous dire? Moïse avait de même exprimé certaines caractérisations, certaines idées, se rapportant toutes à son dogme métaphysique, dans ces nombres, qui avaient pour lui la signification qu'on leur donnaît dans la langue philosophique de son temps. Est-ce sa faute si, cette langue ayant cessé d'être comprise, les hommes se sont laissé prendre, comme des enfants crédules, à l'expression et à la forme de sa pensée. Je ne citerai, en preuve, qu'un seul exemple.

Le nombre total d'années attribué à Lamech est 777. Voilà un nombre fort bizarre, en apparence. Mais le nom de Lamech veut dire *lien dans la dissolution*; et nous avons vu qu'en effet le Lamech de la race de Caïn est le législateur, l'homme qui fait la loi, et dont la parole devient ainsi le *lien* de tous, et un *lien* dans la dissolution de cette race. Le Lamech de Seth a un rôle indiqué tout à fait analogue. Or, dans la philosophie numérique, le nombre 7 était considéré comme un *lien*, une espèce de *chaîne* des choses, *vinculum*, *compago*, *nodus*, comme disent de ce nombre Cicéron et Macrobe. Dans cette philosophie, les nombres représentaient à la fois les substances et les modes; ils

étaient le symbole de la substance et la règle des formes qu'elle prend. Mais dans cette sorte d'architecture ou de création des choses par les nombres, les uns symbolisaient plus particulièrement la substance, et d'autres la forme : *Sunt qui aut corpus efficiunt, aut efficiuntur, aut vim obtinent vinculorum,* dit Macrobe parlant des nombres que l'on appelait *pleins.* Ce dernier caractère d'être plutôt un *lien* que d'être quelque chose uni par ce lien était le caractère spécial du nombre 7. C'était le nombre de la forme plutôt que celui de la substance. C'était le nombre architectural par excellence, le nombre du Démiourgos ou de Minerve : *Septenarius numerus,* dit Cicéron (1), *rerum omnium fere nodus est;* à quoi Macrobe ajoute : *Non immerito hic numerus totius fabricæ dispensator et dominus.* Cela étant, on conçoit aisément pourquoi Moïse attribue, d'une façon si marquée et si bien accusée, le septenaire à ce Lamech dont le nom, *lien dans la dissolution,* exprime ce qui retient, ce qui enchaîne, ce qui empêche de se dissoudre, et pourquoi, dans l'âge qu'il donne à ce type, il va jusqu'à tripler hiéroglyphiquement le septenaire, faisant ainsi vivre Lamech 777 ans. C'est absolument le même emploi que nous savons avoir été d'usage dans la philosophie numérique, où, pour exprimer Minerve ou le Démiourgos, on se servait quelquefois du septenaire, de même que réciproquement le nombre 7 s'appelait *la Vierge* ou *Pallas* (2). En donnant ce nombre de 777 pour caractéristique de Lamech, Moïse ne fait donc pas autre chose que dire d'une façon savante (dans la langue philosophique de son temps) ce qu'il entend par le type qu'il désigne sous ce nom. Il grave son idée, il la

(1) *Somn. Scipion.*
(2) Voy. Macrob. in *Somn. Scipion*, lib. I, cap. 6.

sculpte pour ainsi dire et la met en relief, pour ceux qui seront initiés et qui sauront l'étudier et la comprendre. C'était la condition de la science, dans la haute antiquité, que de se voiler ainsi. La statue de Saïs elle-même était voilée. On ne révélait pas à tout le monde les mystères. Les colléges de l'Égypte n'exposaient pas la métaphysique ou la science de la vie à tous les regards. Peut-être même était-il dans la condition de l'esprit humain, à ces époques, de ne pouvoir transmettre en langage abstrait, et sans figures mythiques, les profondes découvertes auxquelles la réflexion de la vie sur elle-même peut nous amener.

Si quelque doute pouvait encore rester sur la vanité de toutes les supputations historiques qu'on a prétendu tirer de la *Genèse*, et sur mon assertion que les calculs donnés par Moïse ne sont tout simplement qu'une pure forme de son mythe métaphysique, sans aucune signification précise et déterminée de temps, j'apporterais encore une preuve curieuse et sans réplique. Mais le lecteur aura-t-il la patience de me suivre dans ces fastidieux détails d'érudition? En notre temps, on est vraiment embarrassé pour traiter de pareilles questions. D'un côté, il est presque convenu de n'avoir plus foi à la Bible; et néanmoins il règne aussi une sorte de convention qui donne force de loi et de chose jugée à des milliers d'erreurs, plus graves les unes que les autres, sorties de la non-intelligence de ce vieux code sacré de l'Occident, auquel se sont rattachés et le Christianisme et le Mahométisme. On vit donc dans une sorte d'indifférence étrange sur les choses les plus capitales et les plus fondamentales pour l'esprit humain. D'une part, des hommes raisonnables enseignent, au nom de l'État, la plus absurd opinion sur l'antiquité du genre humain, et la plupart de

nos livres supposent implicitement cette monstrueuse erreur; mais si vous tentez d'établir quelque vérité sur ce point, chacun de vous dire aussitôt qu'il est convenu que la Bible ne contient à cet égard que des mensonges. Mais n'est-ce pas encore une erreur et une grande erreur que d'accuser ainsi la Bible d'imposture? Les mensonges que l'on reproche à ce livre viennent de ce qu'on ne le comprend pas. La *Genèse* contient une suite de vérités métaphysiques; on a voulu voir de l'histoire là où il n'y en a pas, et il en est résulté qu'on n'a pas compris la métaphysique de la *Genèse*, et qu'on s'est fait d'après elle une très-fausse histoire. Qu'on me permette d'ajouter à mes preuves précédentes celle que je viens d'annoncer.

Tous les érudits savent qu'il nous est resté de Bérose, qui vivait sous le règne d'Alexandre, et qui était prêtre du temple de Bélus à Babylone, quelques fragments très-authentiques de ses Antiquités Chaldéennes. Des écrivains grecs, assez voisins du temps où vivait Bérose, tels qu'Abydène, Apollodore, Alexandre Polyhistor, et d'autres, avaient fait de son livre des abrégés, perdus à leur tour, et dont quelques lambeaux seuls ont été sauvés par les citations des écrivains postérieurs, et surtout de Georges le Syncelle. Or, parmi ces fragments conservés de Bérose, il en est qui forment ce qu'on a quelquefois appelé la *Genèse chaldéenne.* Dans cette genèse, l'humanité primitive est, comme dans notre Bible, détruite par un déluge, et un personnage nommé Xixouthros rappelle trait pour trait, ainsi que nous le verrons tout-à-l'heure, le Noé de Moïse. Mais, avant Xixouthros ou Noé, Bérose nomme neuf rois antédiluviens, à chacun desquels il assigne un règne d'une certaine étendue. Voici donc, en y comprenant Xixouthros

ou Noé, la liste complète des rois que les prêtres chaldéens donnaient à l'humanité antédiluvienne. Ces noms, dont jusqu'ici personne que je sache n'a percé le mystère, ont été fournis au Syncelle par Alexandre Polyhistor, par Apollodore, et par Abydène; on ne sera donc pas surpris que nous les déclarions grecs, et que nous les regardions comme l'expression en cette langue des noms chaldéens originaux :

Liste des rois antédiluviens suivant Bérose.

ALOROS.	
ALSPAON.	
AMENOS,	ou AMILLAROS.
AMENON.	
MEGALAOS.	
DAON.	
AMPHIS,	ou ENEDORAKHOS.
ANOTAPHOS,	ou AMEMPSINOS.
OTIARCTES,	ou ARCTATOR.
XIXOUTHROS,	ou SISOUTHROS (1).

«Xixouthros, continue Bérose, fut le dixième roi; sous » lui arriva le déluge. Kronos lui apparut en songe, et l'a» vertit que le 15 du mois doisios les hommes périraient par » un déluge. En conséquence il lui ordonna de prendre les » écrits qui traitaient du commencement, du milieu et de

(1) Ceux qui savent combien de fautes se glissaient dans les manuscrits seront étonnés de l'état de conservation où cette liste nous est parvenue. Je n'ai fait que quelques très légers changements à la *leçon* ordinaire de ces noms, changements que je pourrais justifier par les variantes mêmes du texte. On conçoit aisément, en effet, qu'*Otiarctes* ait été écrit *Otiartes;* qu'au lieu d'*Anotaphos*, on lise aujourd'hui *Anodaphos;* et enfin que le nom d'*Alspaon* ait été changé en *Alspaos*, *Alsparos*, et même *Alasparos*, comme portent quelques manuscrits. Une seule erreur grave me paraît s'être glissée dans la rédaction du Syncelle. C'est que, trompé peut-être par le rapport des noms d'*Amphis* et d'*Amempsinos*, il les réunit, tandis que le nom d'*Amphis* se rapporte à la dynastie antérieure.

» la fin de toutes choses, de les enfouir en terre dans la » ville du soleil appelée Sisparis; de se construire un navire, » d'y embarquer ses parents, et de s'abandonner à la mer. » Xixouthros obéit; il prépare toutes les provisions, rassemble les animaux quadrupèdes et volatiles, puis il demande où il doit naviguer. Vers les Dieux, dit Kronos. » Xixouthros fabriqua donc un navire long de cinq stades » et large de deux; il y fit entrer sa femme, ses enfants, ses » amis, et tout ce qu'il avait préparé. Le déluge vint; et » quand il eut cessé, Xixouthros lâcha quelques oiseaux, » qui, faute de trouver à se poser, revinrent au navire; quelques jours après, il les envoya encore à la découverte; » cette fois les oiseaux revinrent avec de la boue aux pieds; » lâchés une troisième fois, ils ne revinrent plus. Xixouthros, » présumant que la terre se dégageait, fit une ouverture à » son navire; et comme il se vit près d'une montagne, il y » descendit, éleva un autel, et fit un sacrifice, etc. »

Je ne cite ce passage que pour constater l'identité du personnage appelé Xixouthros par Bérose et du Noé de notre *Genèse*. Mais Xixouthros étant incontestablement Noé, les neuf rois antédiluviens qui précèdent Xixouthros ne seraient-ils pas, par hasard, les neuf patriarches qui précèdent Noé dans la Bible? Cette conjecture deviendra une certitude, si le lecteur veut se rappeler le sens étymologique que nous avons donné des noms des prétendus patriarches dans la Bible.

En effet, en rapprochant la liste de Moïse et celle de Bérose, les noms se correspondent ainsi :

Liste de Moïse.	*Liste de Bérose.*	
ADAM	ALOROS.	
SETH	ALSPAON.	
ÆNOSH	AMENOS,	ou AMILLAROS.
CAINAN	AMENON.	
MAHALLAEL	MEGALAOS.	
IRED	DAON.	
HENOCH	AMPHIS,	ou ENEDORAKHOS.
MÉTHOUSHAEL	ANOTAPHOS,	ou AMEMPSINOS.
LAMECH	OTIARCTES,	ou ARCTATOR.
NOÉ	XIXOUTHROS,	ou SISOUTHROS.

Or le nom d'*Aloros*, qui répond à celui d'Adam, signifie littéralement *le péché de la connaissance* (1).

Le nom d'*Alspaon*, qui répond à celui de Seth, signifie *celui qui retire le péché*, celui qui écarte les conséquences du péché (2). C'est bien le rôle que Moïse donne à Seth, l'homme de la connaissance, et à la race de Seth.

Nous avons vu que le nom d'Ænosh veut dire faiblesse. *Amenos*, qui lui correspond dans Bérose, signifie *faible* (3).

(1) Ce mot est composé du radical ἀλ, qui exprime le *péché*, et de ὁρῶ, *voir*, *connaître*. La forme radicale ἀλ se retrouve dans tous les mots grecs qui se rapportent à l'idée de faute, de crime, d'erreur, d'aveuglement, de péché; exemples : ἀλιτέω, commettre un crime, un péché, faillir, s'égarer, errer; ἀλιτηρὸς, chargé de crimes, de péchés, couverts d'impiétés; ἀλιτήριος, errant; ἀλιτρία, faute, péché; ἀλιτρίας, pécheur, pervers; ἀλάομαι, errer, s'égarer; ἀλάος, aveugle; ἀλισγέω, souiller, profaner; ἁλίσκω (primitif ἁλόω) prendre en faute, condamner; etc. Ce radical est le même que le *fal* des Latins dans *fallere*, *fallacia*, etc., d'où est venu notre mot *faute*. A ce radical ἀλ est joint, dans Aloros, ou Al-oros, le verbe ὁράω ou par contraction ὁρῶ. Pour exprimer la connaissance, les Grecs disaient οἶδα ou εἶδον, dont on a fait ensuite les temps passés d'ὁράω; d'où εἶδος, figure; εἰδήμων, savant; εἴδησις, science; ἰδέα, idée; ἴσημι (*poet.*), savoir, connaître; ἐπιστήμη science. Ce verbe οἶδα ou εἶδον, devenu un temps d'ὁράω ou ὁράομαι, n'a d'ailleurs pas d'autre signification primitive que celle de *voir*, ou plutôt d'*avoir vu*. C'est le *video* des Latins.

(2) Ce mot est formé du même radical ἀλ qui entre dans *Aloros*, et du verbe σπάω, *arracher*, *tirer*, *enlever*, *faire sortir*.

(3) Ἀμενὴς et ἄμενος, *faible*, *débile*; d'où ἀμενηνός, même signification, et de plus *léger*, *vain*, *qui s'évanouit comme l'ombre*; ἀμενηνόω, *affaiblir*. Rac. α privatif, et μένος, *force*, *courage*.

L'autre nom d'*Amillaros*, indiqué par le Syncelle, veut dire *celui qui lutte et qui combat* (1).

Nous avons dit que le nom de Caïnan a la même racine que celui de Caïn, qu'il exprime l'état de plein dans la langue métaphysique de l'Orient, et, dans un sens dérivé, la satisfaction, la jouissance, la propriété. *Amenon*, qui correspond à Caïnan dans la liste de Bérose, signifie *celui qui est plein et rassasié* (2).

Mégalaos rappelle Mahallaël, et a le même sens; il signifie *grande expansion*, *manifestation brillante et généreuse* (3).

Nous avons dit qu'Ired exprime la *constance*, le *courage*, un *effort soutenu* et *prolongé*. En grec, *Daon* a positivement le même sens (4).

Hénoch, dans la Bible, veut dire *limite*, et par dérivation, *circuit*, *contour*, *enceinte*. En grec, *Amphis* veut dire la même chose (5). Le nom d'*Énédorakhos*, conservé sans version par quelqu'un des compilateurs qui ont fourni au Syncelle, est le nom même d'Hénoch.

(1) Ἅμιλλα, *combat*, *contention*, *lutte*.

(2) Ἅμεναι, *être rassasié*. Rac. α privatif, et μεναίνω, *désirer*.

(3) De μέγας, *grand*, et de λάω, qui exprime en général l'*expansion*, et qui prend en conséquence des acceptions en apparence fort éloignées, telles que *jouir*, *voir*, *dire*, *parler*, etc.; d'où μεγαλεῖον, *grandeur*, magnificence; μεγαλεῖος, magnifique, sublime, etc.

(4) Δαὸν, *qui est de longue durée*; δήναιος, même signification; δηναιὸν, *longtemps*. Δαὸν est formé directement du radical primitif δὰ ou δὴ, qui, dans les composés, exprime la force, la permanence, la solidité, et qui se retrouve dans la particule affirmative δὴ, et du signe de l'être, de la vie, de la respiration, et du mouvement, ὠ, ἄω, ἔω; d'où ἄω, *respirer*; εἴω ε(ἶμι), *aller* (l'*eo* des latins); εἰμὶ (subj. ὦ ou εἴω; partic. ὤν), *être*; ἀεὶ, qui exprime la permanence de la vie, et qu'on rend par *toujours*, etc. Le mot *durare* des Latins, qui a deux sens, la solidité ou la dureté, et la permanence, et notre mot *durée*, sont venus de là.

(5) Ἀμφὶ, *autour*. On sait l'emploi fréquent de ce mot dans toute la langue grecque. Préposition, il marque le *circuit*, le *tour*, les *environs* de l'objet dont on parle. En composition, il a la même valeur que περὶ, *autour*. Adverbe, ἀμφὶς, a encore le même sens, mais en outre il exprime aussi la *délimitation*, la *terminaison*, l'*exclusion*, en un mot la *limite* des choses.

La phase que Moïse dénomme Méthoushaël est la phase de mort, de dissolution. Ce nom veut dire, comme nous l'avons vu, *gouffre de la mort.* On ne pouvait mieux traduire ce mot en grec que par *Anotaphos* (1). Le nom d'*Amempsinos* (2) nous paraît un synonyme.

Lamech, ce nom si caractéristique dans le mythe philosophique de Moïse, signifie *lien dans la dissolution.* Lamech, dans le développement mythique que Moïse suppose à l'humanité, est le législateur, celui qui fait la loi, et qui empêche une complète anarchie. Le sens de ce nom est parfaitement conservé dans les deux noms d'*Otiarctes* et d'*Arctator* (3).

Enfin Noé est bien Xixouthros.

Donc la généalogie chaldéenne des générations antédiluviennes, dans Bérose, se rapporte de tout point à la généa-

(1) De ἄνω qui exprime la profondeur, ἀνωτάτω, *au plus haut degré*, et de τάφος, tombeau.

(2) Ce nom peut être une tournure figurée pour exprimer la mort; car il semble pouvoir se traduire par *ce dont on ne saurait se plaindre ni se venger;* de α privatif, et de μέμφομαι, *accuser, porter plainte contre quelqu'un;* μέμψις, plainte, accusation; μεμψίμοιρος, *qui se plaint de son sort;* etc. On dit vulgairement de la tombe que c'est le lieu d'où on ne revient pas pour se plaindre. Mais ce mot, d'après les mêmes racines, peut aussi exprimer un état *irrémédiable*, et dans lequel la plainte est superflue, ou qui ne laisse pas même la force de se plaindre.

(3) Le radical *arc* ou *arct* exprime l'action de serrer, de presser, de lier. En latin *arcto*, serrer, presser; *arctatus* ou *arctus*, resserré, étroit. *Arceo* veut dire à la fois lier (*Vincula arcebant palmas*, dit Virgile) et écarter tout ce qui pourrait détruire ce qu'on lie, ce qu'on retient. En grec, ἀρκέω n'a conservé que le second sens d'*arceo*, quoiqu'on retrouve l'idée de *lien* dans plusieurs mots grecs de la même famille. Ce radical *lien* est également l'origine du mot ἀρχὴ, *commandement, domination*, qui a un si grand emploi dans la langue grecque. Le rapport entre ἀρχέω et ἀρχὴ est parfaitement indiqué par l'expression conservée ἀρκτέον pour dire : *il faut commander*. En dérivant donc du latin les deux noms d'*Otiarctes* et d'*Arctator*, le premier voudrait dire *le lien du repos* ou *celui qui force au repos*, et le second, *celui qui lie, qui retient, qui comprime.* En les dérivant du grec, δσιαρκτης signifierait *celui qui commande la justice* ou *celui qui impose ce qui est licite*, de δσία, chose licite, d'où δσία ἐστὶ, ou simplement δσία, *il est permis;* et le second se rapporterait aux mots ἀρκέω, ἀρκτέον, ἀρχὴ. L'idée de *lier*, de *contenir*, de *retenir*, est, au surplus, la base de tous ces dérivés.

logie hébraïque ou égyptienne des mêmes générations dans Moïse.

Or maintenant savez-vous combien ont régné de temps les dix rois antédiluviens de Bérose ? Ils ont régné 120 *sares*, ou 120 fois un cycle de 3600 ans, c'est-à-dire 432,000 ans.

Et si vous voulez savoir le sens de ce cycle de 432,000 années comptées par les Chaldéens là où notre *Genèse* ne compte que 3000 ans, il faut demander ce sens aux livres de l'Inde. Les Indiens vous diront que la période qu'ils appellent *Cali-youga* fait précisément 432,000 années humaines.

Les Indiens distinguent, comme on sait, quatre âges, répondant, à ce qu'ils appellent un âge des dieux ou un *âge divin*, lequel âge divin n'est encore que la millième partie d'un jour de Brahma. Le premier de ces quatre âges, ou le *Crita-youga*, est de 1,728,000 années humaines; le second, ou le *Trêta-youga*, est de 1,296,000 années humaines; le troisième, ou le *Dwâpara-youga*, est de 864,000 années humaines; enfin le quatrième, ou le *Cali-youga*, est de 432,000 années humaines.

Les prêtres chaldéens plaçaient donc le déluge à la fin de ce que les Indiens appellent un *âge divin ;* et leur mythe des *dix rois antédiluviens*, qui règnent 432,000 ans, est l'expression symbolique de la durée du quatrième âge de cet *âge divin*, ou du *Cali-youga*.

Qui voudra croire maintenant que la *Genèse* de Moïse, dans la supputation des générations d'Adam à Noé, ait un sens chronologique et historique ! Les noms tirés de Bérose rappellent de tout point les noms donnés par Moïse, et leur signification est en parfait rapport avec le mythe principal

de la chute d'Adam et des suites de son péché. Donc, chez les Chaldéens aussi, ce même mythe était connu. Or voilà Bérose qui donne pour durée à ses personnages mythiques un cycle évidemment imaginaire, un de ces cycles que l'Orient avait rêvés, en portant aussi loin que possible toutes les conjectures que la philosophie numérique, se livrant à une sorte de poésie effrénée, pouvait engendrer. Bérose nous prouve évidemment par là que les nombres donnés par Moïse sont, comme les siens, l'expression symbolique d'une période, d'un cycle inventé, non pas à plaisir, mais d'après les conjectures de la science antique.

Je vais plus loin, et je dis qu'il est impossible de ne pas soupçonner un lien entre la supputation de Moïse, celle de Bérose, et les âges indiens. Je dis même que nous pouvons assigner le fondement commun de tous ces calculs.

La base commune de tous ces calculs me paraît être la célèbre période astronomique de 600 ans, le *néros* des Chaldéens.

Les Chaldéens avaient des mesures qui leur servaient en astronomie; ils en avaient une entre autres appelée *néros:* c'était une révolution de 600 ans. Au jugement de Cassini et de quelques autres savants astronomes qui se sont occupés de ces choses dans les deux derniers siècles, cette période de 600 ans est une des plus belles et des plus utiles qu'on ait encore inventées en astronomie; car c'est à cet espace de temps que l'on peut fixer l'époque du retour du soleil et de la lune aux mêmes points du ciel.

N'est-il pas évident qu'un pareil rétablissement de l'ordre sidéral dut frapper les anciens sages, et que cette période caractéristique dut beaucoup les occuper?

Je dirai, en passant, que cette période de six siècles



pourrait peut-être expliquer ce problème si intéressant, et qu'on s'est souvent posé sans le résoudre : Pourquoi la durée de la semaine a-t-elle été uniformément dans l'antiquité de sept jours, dont le septième est le jour du repos, le jour de Saturne, de Kronos, le jour du Sabbat? Pourquoi Moïse fait-il durer la genèse six jours, après quoi vient le repos de Dieu?

Si, après six siècles révolus, le soleil et la lune reparaissent exactement aux mêmes points du ciel, la semaine a dû avoir six jours, suivis d'un jour consacré au repos; et de même Moïse a dû faire durer la genèse six jours. Enfin le Sabbat et le Jubilé, rattachés par Moïse lui-même au repos de Dieu après les six jours de la création, s'expliquent aisément de la même manière.

Les Chaldéens avaient une autre période qu'ils appelaient *sare* ou *saros.* C'était une révolution de 3600 ans. A celle-là on n'a pu découvrir aucun usage astronomique. Mais cette période n'est-elle pas une conséquence de la précédente? n'en est-elle pas, quant à l'idée, l'exacte reproduction? Car, si la révolution de 600 ans ou du *néros* est une semaine de siècles, le *sare*, qui dure six fois 600 ans ou 3600 ans est une semaine de *néros.*

Nous voyons par Josèphe (1) que l'on appelait la période de 600 ans *la grande année.* La période multiple de 3600 ans, ou la semaine de *grandes années,* devait avoir le même caractère, celui d'une durée complète en elle-même, ramenant dans le monde un certain ordre après une révolution accomplie.

Il n'y a donc rien d'étrange à supposer que Moïse, vou-

(1) *Antiq.*, lib. III, c. 3.

lant exprimer combien avait duré l'humanité depuis la naissance d'Adam jusqu'à la mort de Noé, à dater de laquelle surgit, suivant lui, une humanité nouvelle, ait donné à cette première humanité une révolution d'un *sare*, ou d'une semaine de *grandes années*, prenant ainsi la période caractéristique de 3600 ans dans sa simplicité, et ne la multipliant pas comme l'a fait Bérose.

Or nous avons démontré d'une manière irréfragable que tous les nombres donnés par la Bible sont faits sur la supposition d'une durée de 3000 ans depuis la sortie de l'Éden jusqu'à la mort de Noé. Mais dans cette durée n'est pas compris l'âge d'Adam avant la sortie de l'Éden. D'un autre côté, nous avons vu que Moïse donne à Noé un *néros* ou 600 ans d'existence avant le déluge. Supposez qu'il ait attribué implicitement cette même durée caractéristique, cette révolution d'un *néros* à Adam avant sa sortie de l'Éden; et vous aurez le *sare* complet, la période chaldéenne de 3600 ans.

Réellement Bérose ne fait dans son calcul que centupler celui de Moïse. Car il faut savoir que les anciens avaient une manière en apparence assez étrange de supputer ces époques. Ils les divisaient en trois périodes, le commencement, le milieu, et la fin; c'est ce qu'ils appelaient l'*aurore*, le *jour*, et le *crépuscule*. L'aurore et le crépuscule étaient évalués au dixième du jour. Ainsi, par exemple, la période de 3600 ans s'établissait ainsi :

Aurore	300 ans.
Jour	3000
Crépuscule	300
Total	3600

Centuplez cette base, et vous aurez avec Bérose :

Aurore	36,000 ans.
Jour.	360,000
Crépuscule	36,000
Total.	432,000

Vous obtiendrez également ce nombre en prenant le carré de la période astronomique de 600 ans; car ce carré est de 360,000 ans, et, en y ajoutant une aurore et un crépuscule, de 432,000 ans.

Ce nombre de 432,000 est précisément, comme je l'ai déjà dit, le *Cali-youga* des Indiens.

Décuplez ce nombre, vous aurez la durée totale des quatre âges ou l'*âge divin* des Indiens.

Mille âges divins composent un jour de Brahma, ou un *calpa*, à l'expiration duquel a lieu le *pralaya* ou la dissolution du monde. Alors commence, suivant les Indiens, la nuit de Brahma, qui dure également mille âges divins. Puis revient la création, qui ramène les quatre âges répétés mille fois jusqu'à un nouveau *pralaya*. Enfin on sait que les Brahmes ont osé calculer de la même façon jusqu'à l'existence de Brahma, et qu'ils ont fixé la durée de l'univers et de son auteur à 100 années de Brahma, chacune de 360 calpas ou jours, après quoi viendra, suivant eux, le *maha-pralaya*, c'est-à-dire la destruction finale. On voit que tous ces nombres ne sont que le résultat de multiplications arbitraires, par 10 et par des multiples de 10, et sans autre fondement qu'un premier nombre qui a servi de point de départ. Or tout me semble prouver que ce premier nombre, que l'on n'avait pas encore soupçonné, est le *néros* chaldéen, dont

la valeur astronomique est incontestable. L'idée essentielle et caractéristique qui a servi de base à toutes ces supputations repose sur ce nombre, parceque ce nombre exprime une révolution sidérale ramenant le soleil et la lune aux mêmes points du ciel. Je signale aux savants ce résultat, qui ne me paraît pas sans intérêt : il relie entre elles et à la *Genèse* toutes ces périodes célèbres dont jusqu'ici on ne voyait pas le nœud. Ce nœud commun, c'est la *grande année*, l'année du rétablissement sidéral. Moïse s'est contenté de la période de 3600 ans; il a pris simplement la semaine de *grandes années*, où l'idée de retour, de rétablissement, de cycle achevé, est parfaitement marquée. Bérose, ou les anciens auteurs chaldéens dont Bérose nous a transmis la tradition, avaient pris le carré de cette *grande année*; et les Indiens avaient fait comme les Chaldéens.

La valeur historique ou chronologique si absurdement attribuée à la *Genèse* de Moïse étant ainsi complètement anéantie et éliminée de la discussion, que reste-t-il dans cette *Genèse?* Il reste une admirable et véritablement divine philosophie, que l'on n'a guère comprise jusqu'ici, à notre sens, précisément parce qu'on a voulu voir des faits, une histoire, un *récit*, comme on a coutume de le dire, et même une chronologie, là où il n'y a pas l'ombre de ces sortes de choses. Il reste la métaphysique la plus profonde et la plus solide. Il reste ce qui a été et ce qui sera à jamais le fondement de la religion parmi les hommes, la *doctrine de la vie.*

Quoi! n'est-ce pas assez que Moïse, ce profond philosophe, ait enrouté l'humanité par le peuple juif, à qui il donna dans ses lois un reflet de sa métaphysique de la *Genèse!* N'est-ce pas assez que, par ce mythe d'Adam, ce mythe de Caïn, ce mythe de la race de Caïn et de la race de Seth, et

par tout ce qui suit, il nous ait appris véritablement en quoi consiste la vie, en quoi consiste le bien et le mal! Que serait-ce, auprès de cela, que quelques chiffres de chronologie! Moïse est le père de la religion. Si vous voulez savoir l'antiquité de la terre, étudiez les couches de vos montagnes. Mais si vous voulez savoir en quoi consiste la vie, et quelle est la science du bien et du mal, sachez comprendre Moïse ou Jésus.

Ce qui suit dans la Bible achève, au reste, de me persuader que cette interprétation est vraie et solide. Je veux parler du déluge et de l'humanité nouvelle symbolisée par Noé.

Le récit du déluge, ou des causes qui ont amené le déluge, est si simple et si clair dans la Bible, qu'il a fallu, pour ne pas le comprendre, un inconcevable aveuglement. Moïse, continuant sa pensée, expose comment le mal de l'égoïsme s'accroissant toujours sur la terre, ou plutôt étant arrivé à ses dernières limites, Dieu détruisit cette humanité, et sauva une partie de la race de Seth pour former une humanité nouvelle.

Nous avons vu que, dans la généalogie de Caïn, Lamech, le législateur de cette race, engendre directement les *castes* (telles qu'elles pouvaient sortir de la sensation isolée de la connaissance et du sentiment), sous les noms de Jabal, de Jubal, et de Tubalcaïn. La liste généalogique de Caïn s'arrête là. Tout le mal que cette race pouvait faire, comme division et fragmentation du genre humain, paraît en effet consommé. Voilà, dans cette race, le péché d'Adam, ou la séparation par la connaissance égoïste, arrivé à sa dernière limite et à son expression complète et définitive. Mais, dans la généalogie de Seth, le Lamech correspondant au législateur du même nom dans la race de Caïn engendre Noé le *ré-*

parateur, qui a trois fils, Sem, Cham, et Japhet. Or, Sem, Cham, et Japhet, reproduisent, quoique dans un ordre différent, Caïn, Abel, et Seth, de même que Noé reproduit Adam.

La vraie cause du déluge, suivant le récit de Moïse, c'est que la race de Seth se mêla à la race de Caïn. Qu'arriva-t-il donc? Un nouveau développement du mal. Car les hommes de la connaissance s'étant laissé corrompre par la volupté, et s'étant alliés avec les hommes de l'égoïsme et de la sensation, l'égoïsme et la sensation l'emportèrent, et s'accrurent de tout ce que la science put leur fournir d'armes nouvelles. La propriété exclusive, l'inégalité, la tyrannie; et par conséquent tous les vices et tous les crimes qui résultent de l'égoïsme, ne connurent plus de bornes. L'homme se perdit tout-à-fait. Dieu vit que l'humanité ne pouvait plus se sauver sans un prodige. Il anéantit donc, par le déluge, la race de Caïn tout entière et une partie de la race de Seth. Une humanité nouvelle parut sur la terre.

Voici le récit littéral de la *Genèse*. Je le diviserai en versets, et je m'arrêterai au besoin à chaque verset, pour réfuter les absurdes interprétations auxquelles ce texte a donné lieu :

« *Chapitre VI, verset* 1. Or, il arriva qu'Adam s'étant » livré à la dissolution dans l'acte de multiplier sur la terre, » des filles furent abondamment engendrées à lui. »

Il est évident que Moïse signale ici les effets de la volupté effrénée et de la polygamie. Nous avons vu que la polygamie a déjà été flétrie par lui, comme une invention de la race de Caïn. Il en montre ici les effets, la multiplication inégale et disproportionnée du sexe féminin. On sait qu'en Asie il y a généralement un nombre beaucoup plus considérable de

femmes que d'hommes. On cite sur ce continent tel pays où règne la polygamie, et où il y a dix femmes pour un homme. Les savants qui, dans ces derniers temps, ont reconnu que la multiplication inégale des femmes devait être attribuée à la polygamie s'étonneront peut-être que Moïse fût aussi savant qu'eux; mais il y a tant de science et de profondeur dans tout le Pentateuque, qu'ils voudront bien admettre, je crois, que Moïse ou les prêtres égyptiens avaient réfléchi sur ce point. Les Hébreux, sans doute, pratiquèrent la polygamie, quoique dans des limites plus restreintes que beaucoup d'autres peuples de l'Orient. Mais il s'agit ici de Moïse, qui avait, certes, des notions plus élevées et plus profondes que n'en eut son peuple sur la vérité et le principe des choses. Je dis donc que ce verset a le sens que je lui donne. La traduction de la Vulgate : *Cumque cœpissent homines multiplicari super terram et filias procreassent*, n'a absolument aucun sens. Est-il possible, en effet, que Moïse ait écrit un non-sens pareil à celui-ci : « Après que les » hommes eurent commencé à se multiplier sur la terre, et » qu'ils eurent engendré des filles. » Il est bien sûr qu'ils ne pouvaient se multiplier sans engendrer des filles. Le texte hébreu exprime positivement qu'il s'agit d'une multiplication abondante et disproportionnée du sexe féminin par rapport à l'autre sexe. Ce même texte exprime que cette multiplication disproportionnée provenait de la dissolution d'Adam dans l'union des sexes. En un mot, Moïse continue à faire l'histoire des effets de la chute d'Adam.

« *Verset* 2. Et les fils de Dieu considérèrent ces filles d'A» dam, et les trouvèrent belles; et ils prirent pour eux des » épouses de toutes celles qu'ils chérirent le plus. »

Voilà une expression, *les fils de Dieu*, qui a donné lieu

à une multitude de rêveries. Au lieu de voir le sens bien simple de cette dénomination, l'imagination s'est exaltée; et dévots et savants ont cru découvrir là une foule de mystères. On s'est dit : les *fils de Dieu* ont aimé les *filles des hommes;* il y a donc des *fils de Dieu*, différents de l'humanité! Ce sont des *anges* assurément, ont dit les uns. Peut-être des *démons*, ont répondu d'autres. C'est par là que la *Genèse*, où il n'y a pas un mot qui ne soit de la science, de la métaphysique, et de l'histoire philosophique (1), où il n'y a pas un mot d'anges et de démons, où tout est admirable sous le rapport du réel comme sous le rapport de l'idéal, a donné introduction à toutes sortes d'opinions absurdes qui règnent encore aujourd'hui. Les Gnostiques ont vu leurs *Éons* dans ces *fils de Dieu;* et peut-être les anges et les diables ne se seraient-ils pas introduits facilement dans le Christianisme sans cette porte que la *Genèse* mal comprise leur laissa ouverte. L'antiquité hébraïque ne s'était pas trompée à ce point. La version samaritaine traduit *les enfants des forts, des dominateurs.* Le targum chaldaïque : *Les fils des chefs de la multitude.* Les Septante et la Vulgate, en traduisant : Oἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, *filii Dei*, ont donné lieu à bien des folies. Il est clair qu'il s'agit de la race de Seth. Moïse, continuant à décrire les suites du péché d'Adam, vient de dire qu'Adam s'étant livré à la polygamie et à une volupté effrénée, il en résulta une grande multiplication des femmes. Dans laquelle des deux races de Caïn ou de Seth,

(1) J'ai dit et prouvé plus haut que c'est peine perdue de chercher dans la *Genèse* des traces d'histoire précise, exacte, chronologique, à un degré quelconque. La *Genèse*, du moins dans les dix premiers chapitres, n'a rien d'historique dans l'acception ordinaire du mot. Seulement l'explication philosophique qu'elle renferme se relie à d'antiques traditions, et les comprend en leur donnant un sens religieux. C'est de cette façon qu'on peut considérer ce livre comme une histoire philosophique des commencements de l'humanité.

cette multiplication avait-elle eu lieu? Certainement dans celle de Caïn, qui ne suivait que la sensation, et qui, comme nous l'avons vu, avait institué la polygamie. Donc Moïse, voulant exprimer que les fils de Seth s'abandonnèrent aussi à la polygamie et s'unirent à la race de Caïn. doit appeler ici la race de Seth la *race sainte*, ou les fils de Dieu, tandis que l'autre race qu'il vient d'appeler Adam, à cause du péché même d'Adam et des suites de ce péché, doit être pour lui la *race du péché*, ou la race d'Adam. Et de là cette expression de *filles d'Adam*, c'est-à-dire de filles dont la naissance exhubérante et disproportionnée eut lieu par suite de l'abandon de l'unité et de l'établissement de la polygamie, en contraste avec celle de *fils de Dieu* pour caractériser les enfants de Seth. Cette qualification de race sainte, ou d'enfant de Dieu, n'est-elle pas d'ailleurs expliquée et justifiée par cet autre verset de la Bible où Ænosh, le fils de Seth, se place sous l'invocation de Dieu lui-même : *Iste cœpit invocare nomen Domini.*

« *Verset* 3. Et Jéhovah dit : Non, je ne prodiguerai pas » éternellement à Adam mon souffle vivifiant, pour qu'il dé- » cline de plus en plus et se perde entièrement; car il n'est » que chair. Sa durée sera cent vingt ans. »

Ce verset achèverait, au besoin, de prouver que les *fils de Dieu*, du verset précédent, ne sont autres que les enfants de Seth. Dieu, voyant que les deux races se sont mêlées, s'irrite contre l'humanité, contre Adam, *qui n'est que chair.* Il ne s'agissait donc, dans ce qui précède, ni d'anges, ni de démons, ni d'êtres fantastiques d'aucune espèce, mais d'hommes, des hommes, de l'humanité, des deux races sorties d'Adam. La Vulgate traduit : *Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est; eruntque*

dies illius centum vigenti annorum. Le sens est conservé dans cette version; seulement la Vulgate a omis ce trait important de la détérioration toujours croissante de l'homme, qui ramènerait l'homme au-dessous de l'animalité, ce que Jéhovah veut empêcher et prévenir.

« *Verset 4.* Il y avait en ce temps des monstres de domi-
» nation sur la terre; car après que les fils de Dieu se furent
» unis avec les filles d'Adam, et qu'ils eurent engendré des
» fils qui participaient de ces deux origines, ceux-ci furent
» les puissants, qui écrasèrent pour toujours les autres de
» leur tyrannie. »

Voilà encore un verset qui a donné lieu à bien des conjectures absurdes. S. Jérôme conserve jusqu'à un certain point le sens général en traduisant : *Gigantes autem erant super terram in diebus illis. Postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a seculo, viri famosi.* Mais ce malheureux mot de *gigantes,* par lequel il a rendu le mot hébreu *nephilim,* a été une source d'erreurs. Le radical de ce mot *nephilim* exprime l'idée d'un chose à part, élevée au-dessus de toutes les autres. Ce mot lui-même veut dire des hommes supérieurs, en bien ou en mal. Aussi les étymologistes l'ont-ils rapproché avec raison du mot *nobilis,* pour le sens et pour la racine. Pris en mauvaise part, il exprime évidemment des hommes puissants à l'excès, et dont la domination et la violence ne connaît pas de borne. Les hellénistes ont bien entrevu ce caractère de monstruosité que Moïse donne à ces *nephilim* dont il parle; mais n'ayant pas trouvé d'autre synonyme que celui de *géants,* il en est résulté qu'on a vu là des géants véritables, et que le sens de tout ce chapitre est devenu complètement inintelligible. Il suffit de considérer

un peu attentivement le texte pour s'apercevoir que ces *géants* prétendus sont, comme les *fils de Dieu*, dont on a fait des anges ou des démons, le produit d'une mauvaise version. Il n'y en a pas trace dans la *Genèse*. Moïse continue toujours à décrire les suites du péché d'Adam, du péché d'égoïsme dans la connaissance. La race de Caïn, arrivée à l'établissement de la législation de Lamech, le droit du plus fort, et à l'engendrement des castes, n'était pourtant pas encore au fond du gouffre creusé par le péché. Il pouvait arriver plus mal à l'homme, à Adam. Car si les hommes de la connaissance, les hommes qui primitivement s'étaient placés sous l'invocation de Dieu, venaient aussi à tomber dans la corruption, il devait en résulter un immense surcroît et comme nn déluge de mal. En effet, qui pourrait résister à la science tournée vers le mal? Or c'est ce qui arriva, dit Moïse; les fils de Seth, les enfants de Dieu, voyant cette grande multiplication des femmes que la volupté et la polygamie avait produite dans la race de Caïn, ne purent pas résister à l'attrait. Ils sortirent de l'unité sous le rapport du mariage, ils brisèrent cette unité que Dieu avait établie en créant primitivement l'homme androgyne; ils s'allièrent aux filles du péché, aux filles d'Adam. Or que résulta-t-il de cette nouvelle famille? Il en résulta, dit la Bible, des monstres de domination, de puissance, et de tyrannie. Car les enfants sortis de ces unions participaient des deux races. Il y a dans le texte l'indication précise du rapport de cette nouvelle génération aux deux races dont elle était sortie, car le texte dit : «Après que ces filles d'Adam eurent engen-»dré *selon* ces fils de Dieu. » S. Jérôme a supprimé ce rapport caractéristique. La version samaritaine en reproduisant, à la fin du verset, le mot même par lequel elle a rendu le

nephilim du commencement, achève de nous montrer le sens parfaitement clair de tout ce passage.

« *Versets* 5 et 6. Et Jéhovah considéra que la méchanceté » d'Adam se multipliait avec violence sur la terre, et que » toute pensée sortie de son cœur versait le mal, et le versait » d'une manière irréparable pour toujours. Et Jéhovah retira » à soi le souffle dont il avait fait Adam sur la terre, et il se » contracta en son propre cœur. »

On sait que la Vulgate a traduit que Dieu *se repentit* d'avoir fait l'homme : *Pœnituit eum quod hominem fecisset in terra.* Dès les premiers siècles du Christianisme, les hérésiarques remarquèrent cette horrible inconvenance d'un Dieu qui se repent de son ouvrage. Les philosophes du dernier siècle n'ont pas manqué non plus de s'emparer de cette accusation contre la doctrine de Moïse. Il n'y a rien, dans les expressions de Moïse, d'indigne de la majesté divine. La doctrine de Moïse est celle de l'émanation. Dieu n'est pas seulement créateur, il est conservateur; il existe dans les êtres d'une façon immanente. Il suffit qu'il retire son souffle pour que les créatures meurent. Dieu ne se repent pas d'avoir fait l'homme; mais l'homme étant sorti, par la connaissance et la distinction, du gouvernement absolu de Dieu, et étant devenu jusqu'à un certain point un être indépendant et abandonné par Dieu à sa liberté, il en résulte que Dieu, qui reste la suprême connaissance et l'amour infini, aussi bien que l'activité infinie, juge, par les progrès croissants de l'homme dans la voie de l'égoïsme et de l'inégalité, que l'homme est perdu sans retour, et que sa propre manifestation, à lui Jéhovah, sa manifestation divine et qui tend vers le bien, va être entravée à jamais sur la terre par l'homme. Dieu cesse donc d'aimer Adam et de

se manifester en lui. Il rentre, comme disent les Indiens, dans *son repos*, relativement à l'homme.

« *Versets* 7 et 8. Et Jéhovah dit : J'effacerai, au moyen » de l'eau, cette existence d'Adam, que j'ai créée ; je l'effa- » cerai de dessus la terre, depuis Adam jusqu'au quadrupède, » au reptile, à l'oiseau de l'air ; car j'ai renoncé à me mani- » fester en eux. Mais Noé trouva grâce aux yeux de Jého- » vah. »

Qu'est-ce que Noé ? Assurément c'est l'humanité nouvelle, c'est le nouvel Adam. Mais quoi ! l'humanité primitive, l'humanité d'Adam s'étant abîmée dans le mal, et ayant mérité de périr par le déluge, comment cette humanité nouvelle sera-t-elle, aux yeux de Dieu, plus heureuse ou moins coupable ?

On se satisfait ordinairement à cet égard, et on croit avoir une solution suffisante de ce problème, en se représentant Noé comme un *juste* qui trouva grâce devant Jéhovah. Mais certes, dans la pensée du philosophe Moïse, il y a une raison plus profonde qui fait que Noé trouve grâce devant l'Éternel, c'est-à-dire que l'Éternel laisse subsister l'humanité, ou plutôt fait surgir une humanité nouvelle, en exterminant la plus grande partie de l'humanité primitive.

Pourquoi Lamech (le Lamech de la race de Seth) donne-t-il à son fils Noé ce nom, qui veut dire *repos ?* Pourquoi, quand ce fils lui naît, prévoit-il, par un esprit prophétique, qu'un homme nouveau vient de naître : « Et Lamech en- » gendra un fils ; et il l'appela Noé, en disant : Celui-ci » nous reposera (en hébreu NAOUM), de notre œuvre et du » travail de nos mains, sur la terre que Dieu a maudite (1). »

(1) Chap. V, vers. 29.

La Vulgate traduit : *Iste consolabitur nos ab operibus et laboribus manuum nostrarum in terra cui maledixit Dominus.* Mais l'hébreu, au lieu de : *nous consolera*, dit positivement : *nous reposera : Cessare aut quiescere nos faciet ab opere nostro* (1). Le sens que la Bible attribue à ce nom symbolique est donc bien *repos*, comme tous les lexiques d'ailleurs l'interprètent (2). Le préjugé vulgaire qui, d'accord avec la version de S. Jérôme, attribue à la Bible d'avoir voulu exprimer, dans ce nom donné à Noé, qu'il découvrirait la vigne après le déluge, et consolerait ainsi l'humanité, est complètement ridicule. Fabre d'Olivet montre, d'après sa méthode, dans les radicaux qui composent ce nom, le signe de l'*effort*, suivi de l'*existence*. « Ce nom, » dit-il, offre l'idée de ce repos parfait qui résulte, pour » une chose longtemps agitée en sens contraire, du point » d'équilibre qu'elle rencontre, et où elle demeure immo» bile. » Noé, c'est donc l'humanité arrivée à un certain état de repos ou d'équilibre. Vraiment ceux qui ont réduit le sens de ce nom à ce que Noé inventa, suivant eux, l'agriculture, ou même à ce qu'il planta la vigne, ont bien peu compris les sublimes pensées de Moïse. D'un autre côté, Fabre d'Olivet, qui, dans ses rêveries d'alchimiste, voit dans Noé le sommeil de la nature, ou la nature livrée au repos de l'existence, et rentrant dans un état « dont le mys» tère, dit-il, ne saurait jamais être entièrement divulgué, » n'a pas mieux compris Moïse, en s'égarant par une autre route. Noé, c'est bien l'humanité, et la *Genèse*, en faisant sortir ensuite tous les peuples connus à cette époque de

(1) Robert Étienne.
(2) « Noe, hebraice *Noah*, obtinuit nomen suum a verbo *naue*, quievit. » (J. Fungeri, *Dictionn. Etymologicum.*)

Noé, comme d'une tige commune, montre assez qu'il s'agit de l'espèce humaine. Mais c'est l'espèce humaine arrivée à un état d'équilibre.

Quelques savants ont paru frappés de l'analogie remarquable de ce nom de *Noé*, pour désigner le personnage mythique qui survit au déluge en surnageant au moyen d'un vaisseau, et des mots qui, en grec et en latin, expriment l'action de nager, de naviguer, ou signifient un vaisseau : *no*, νέω, ναῦς, *navis*, etc. Cette analogie est loin d'être sans fondement, et nous ne la repoussons pas. Tous ceux qui s'occupent de linguistique aujourd'hui, savent que les prétendues différences infranchissables qu'on avait voulu établir entre les langues qu'on appelle sémitiques et celles qu'on dérive du sanscrit n'existent pas à une certaine profondeur (1). Mais nous demanderons si ces mots mêmes qui expriment l'action de nager, ou qui veulent dire un vaisseau, n'ont pas pour radical l'idée d'*équilibre*. Qu'un physicien, en effet, ait à définir scientifiquement ce que c'est qu'un vaisseau; ne vous dira-t-il pas tout de suite que c'est un corps qui se tient en équilibre dans l'eau? Si les mots latins et grecs, que nous venons de citer, et leurs analogues dans les langues japhétiques, ont la signification qu'ils présentent, l'idée qui a déterminé leur emploi est donc toujours cette idée d'*équilibre* que Fabre d'Olivet

(1) La Bible elle-même fournit une sorte d'intermédiaire entre le nom de Noé et les mots qui, en latin ou en grec, expriment l'action de nager, de naviguer. En Égypte, à l'embouchure du Nil, vers l'endroit où Alexandre fonda Alexandrie, il y avait, dans la haute antiquité, une ville appelée No, que les Babyloniens détruisirent. La Bible appelle souvent la basse Égypte le pays de No. Or le nom de cette ville paraît avoir été tiré soit de sa situation au milieu des eaux, soit de la navigation qui s'y faisait : « Vaux-tu mieux que No, dit le prophète » Nahun s'adressant à Ninive, vaux-tu mieux que No, située au milieu des » fleuves, qui était environnée d'eaux, dont la mer était le rempart, et à qui » la mer servait de murailles ! » (Ch. III, v. 8.)

croit retrouver dans les radicaux hébraïques, et que la Bible constate d'ailleurs elle-même en interprétant le mot de Noé par *repos.*

On a dit souvent que les langues ont d'abord été uniquement concrètes, et que les mots, avant d'avoir un sens abstrait, ont exprimé des objets sensibles. Cette manière de s'expliquer l'origine des langues est fort superficielle. Les langues sont, comme la science et l'art, l'expression même de la vie. L'invisible et le visible se réunissent dans tout phénomène de la vie; et de même, dans l'invention des langues, les radicaux primitifs ont toujours exprimé un sens général et une multitude de sens particuliers en rapport avec cette idée générale.

Il en est encore des grands mythes que l'humanité a trouvés, et qu'elle a adoptés, comme des mots. Ils ont un fond et une forme, un sens profond et un sens vulgaire, une signification cachée et une expression à découvert. La métaphysique s'y joint à l'art, et ils sont d'autant plus admirables et admirés, que le fond et la forme semblent être identiques et ne composer qu'un seul tout.

Ainsi, il est bien certain, selon nous, que ce mythe de Noé exprime tout autre chose au fond que l'histoire d'un homme sauvé du déluge dans un vaisseau. Si cette histoire a tant frappé les hommes et est devenue si universellement célèbre, c'est qu'il y a, sous cette histoire, telle qu'elle est racontée dans la *Genèse,* une pensée profonde qui a toujours été confusément entrevue, bien qu'elle n'ait pas été encore nettement saisie et déterminée. Mais il n'en est pas moins vrai que Moïse, ou l'auteur quel qu'il soit de la *Genèse,* a revêtu son idée d'une forme empruntée à des traditions de déluge, et que le nom de Noé se trouve ainsi en

rapport, d'une part avec l'idée morale ou métaphysique que Moïse veut exprimer, et de l'autre, avec cette tradition d'une humanité sauvée du déluge. Le radical primitif du mot Noé se prêtait à la fois à ces deux significations; car l'idée d'*équilibre*, exprimée par ce radical, pouvait convenir également et à l'humanité régénérée, constituée d'une façon normale, assise enfin et sauvée de sa ruine, parce que ses éléments étaient justement équilibrés, et à l'humanité naviguant dans une arche mystérieuse au-dessus des eaux du déluge.

Mais soyons sûrs que Moïse n'a pas voulu seulement nous transmettre la tradition du déluge, comme tant de savants se le sont imaginé jusqu'ici, et que le sens moral et métaphysique l'occupait encore bien plus dans ce récit mythique que les traditions qu'il faisait coïncider avec son idée. La preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'il commence par déterminer le sens même et l'étymologie de ce nom de Noé d'après l'idée métaphysique et morale. Il dit que Noé sera l'homme qui fera *reposer* l'humanité, voulant exprimer que Noé, dans cette histoire de l'humanité continuée depuis Adam, c'est l'humanité arrivée à une constitution nouvelle et à un état d'équilibre intérieur et de repos.

Il était sorti d'Adam trois fils ou trois races, répondant aux prédominances de la sensation, du sentiment, et de la connaissance : Caïn, Abel, et Seth. L'homme de la sensation, né le premier, avait tué l'homme du sentiment : Caïn avait tué Abel. Il n'était donc resté sur la terre que deux races, la race de Caïn et la race de Seth. Ces deux races, après avoir marché longtemps isolément, s'étaient mêlées. L'attrait de la volupté avait été la cause de ce

mélange. Il n'était résulté de là que plus d'inégalité entre les hommes, plus de corruption, plus de mal. Le déluge vient coïncider, dans le gouvernement du monde par Dieu, avec cette complète perdition du genre humain. Une petite fraction de l'humanité est sauvée. Mais, cette fois, Adam se nomme Noé, et les trois fils d'Adam se nomment Sem, Cham, et Japhet.

D'Adam à Noé, y a-t-il une transformation véritable de l'homme ou de l'humanité, qui explique comment Dieu, dans le récit biblique, voulant perdre l'humanité, laisse pourtant survivre l'humanité; voulant perdre Adam, l'être humain collectif, laisse pourtant vivre Noé, l'être humain collectif? Y a-t-il, dis-je, une explication, une justification de cette contradiction, que les adversaires de la Bible n'ont pas manqué encore de reprocher à Moïse?

Il y en a une. Oui, il y a une raison très-forte et très-victorieuse qui, à nos yeux, met, sur ce point encore, le mythe de Moïse bien au dessus de toutes les attaques et de toutes les critiques. Je la dirai en deux mots, cette raison; elle est indiquée, un peu mystérieusement sans doute, mais très-nettement néanmoins, dans les versets de la Bible qui suivent ceux que j'ai cités tout à l'heure :

« *Versets* 8, 9, et 10. Mais Noé trouva grâce devant Jé-
» hovah. Voici venir les générations de Noé. Noé fut l'homme
» juste et accompli dans ses générations. Il marcha avec
» Dieu. Et il engendra trois fils, Sem, Cham, et Japhet(1). »

Quand j'aurai dit au lecteur que le nom de Japhet a précisément le même sens que celui d'Abel, mais modifié, de

(1) Vulgate : *Noe vero invenit gratiam coram Domino. Hæ sunt generationes Noe. Noe vir justus atque perfectus fuit in generationibus suis. Cum Deo ambulavit. Et genuit tres filios, Sem, Cham, et Japhet.*

même que le nom de Sem répond au nom de Seth modifié, et que le nom de Cham reproduit le nom de Caïn modifié, il me semble que le lecteur verra clairement, entre Adam et Noé, ou entre les deux genres humains d'avant le déluge et d'après le déluge, une grande analogie et en même temps une profonde différence bien nettement caractérisée. La différence, c'est que, dans l'humanité nouvelle, le premier né de la famille humaine est Seth ou Sem, l'homme de la *connaissance;* que l'homme de la *sensation,* Caïn ou Cham, ne vient qu'après; et qu'enfin l'homme du *sentiment,* Abel, tué dans la première humanité, et qui n'avait pas laissé de postérité, revit dans Japhet. Voilà pourquoi la Bible se sert, en parlant de Noé, de cette expression, en apparence si étrange: « Noé fut l'homme juste et parfait dans ses générations. » Cela ne veut pas dire, comme on l'entend ordinairement, que Noé fut *un juste ;* cela veut dire (ce que la Vulgate, et mieux encore le texte hébreu, expriment très-littéralement) que Noé fut *juste dans ses générations,* c'est-à-dire qu'il manifesta, comme dit l'hébreu, la perfection, l'ordre, la justice, par le cercle de ses générations. Et voilà pourquoi aussi la Bible ajoute : « Il marcha avec Jéhovah. » Dieu, en effet, dans le mythe de la *Genèse,* se trouve avoir détruit réellement par le déluge la race incomplète d'Adam, où dominait l'homme de la sensation, et où Seth, l'homme de la connaissance, n'avait pas son lien naturel avec son frère Caïn par leur frère à tous deux, Abel. Dieu, dis-je, détruit bien réellement cette première humanité, ou le type de cette première humanité, puisqu'il fait sortir de cette humanité primitive une autre humanité. Car Noé, avec sa famille complète en trois générations, dans l'ordre où ces trois générations sont invariablement placées dans la Bible, est une

humanité nouvelle, normale, et organique. Et c'est ainsi que Noé marcha, suivant la belle expression de la Bible, avec Jéhovah, parce que ses générations furent d'accord avec la disposition providentielle de Dieu sur l'humanité.

L'intention de l'écrivain sacré, c'est-à-dire la signification qu'il prétend donner de Noé, pour représenter, par ses trois générations rangées dans l'ordre où elles sont rangées, une humanité nouvelle, est marquée jusque dans les moindres détails. Ainsi, par exemple, tandis que, pour Adam, la génération de Caïn, d'Abel, et de Seth, est nettement indiquée comme successive, et n'arrive qu'à des intervalles que le récit exprime ou suppose, il n'en est pas de même pour Noé. Aucun intervalle dans ses générations; loin de là, comme pour indiquer que leur simultanéité et leur connexion fait la perfection de Noé, la Bible qui, à tous les autres patriarches, ne donnait qu'un seul enfant, quand elle arrive à Noé, l'homme régénérateur, lui en donne trois, à l'âge de cinq cents ans : « Et Noé, âgé de cinq cents ans, » engendra Sem, Cham, et Japhet. »

Partout où Noé est nommé dans la Bible, ses trois générations l'accompagnent, et toujours dans le même ordre :

« *Chap. V, vers.* 32 Et Noé, âgé de cinq cents ans, en- » gendra Sem, Cham, et Japhet.

» *Chap. VI vers.* 10 : Et Noé eut trois fils, Sem, Cham, » et Japhet.

» *Chap. VII, vers.* 1 : Et l'Éternel dit à Noé : Entre, toi » et toute ta famille dans l'arche, parce que je te vois ac- » compli et parfait dans cette génération.

» *Chap. VIII. vers.* 16 : Dieu dit à Noé : Sors de l'arche, » toi et ta femme, tes fils et les femmes de tes fils avec toi.

» *Chap. IX, vers.* 1 : Et Dieu bénit Noé et ses fils, et

» leur dit : Croissez et multipliez, et remplissez la terre.

» *Même chapitre, vers.* 8 : Dieu parla aussi à Noé et à ses » fils avec lui, disant : Voici ! j'établis mon alliance avec vous » et avec votre postérité après vous.

» *Même chapitre, vers.* 18 et 19 : Et les fils de Noé qui » sortirent de l'arche furent Sem, Cham, et Japhet. Ce sont » là les trois fils de Noé, desquels toute la terre fut peuplée.

» *Chap. X, vers.* 1 : Voici les générations des enfants de » Noé : Sem, Cham, et Japhet. »

Dans ce dernier chapitre; l'énumération de la postérité des trois enfants de Noé commence par la postérité de Japhet, le dernier des trois ; puis vient celle de Cham, le second; et enfin celle de Sem. Mais, arrivé à Sem, comme s'il craignait que cet ordre inverse ne trompât le lecteur, l'écrivain biblique a bien soin de remarquer que Sem était l'aîné : « Et des enfants naquirent à Sem, souche de toute » la race d'Héber (les Hébreux), et frère de Japhet, et » l'aîné (1). »

Cet ordre de génération, qui met en tête l'homme de la connaissance et de la science, ensuite l'homme de la sensation et de l'activité physique, et enfin l'homme du sentiment et de l'art, fournit donc incontestablement le secret de ce mythe de Noé, c'est-à-dire de l'humanité arrivée à un certain équilibre et à un certain repos (2). Et, je le répète,

(1) Vulgate : *De Sem quoque nati sunt, patri omnium filiorum Heber, fratre Japhet, majore.* Robert Etienne traduit plus positivement encore : *Ipsi quoque Sem, qui pater est omnium filiorum Heber, et frater major natu ipsius Japhet, nati sunt filii.*

(2) Fabre d'Olivet avait aperçu qu'il devait exister un rapport entre les trois générations de Noé et les trois générations d'Adam : « Il est sans doute » très-difficile, dit-il, de savoir ce que Moïse a caché sous les noms symbo- » liques de Caïn, Abel, et Seth ; mais si l'on veut admettre que ce soient les » trois principes constituants de l'être appelé Adam, c'est-à-dire la triade déve- » loppée ou décomposée de cette unité collective, on s'apercevra bientôt que

cela étant, il n'y a aucune contradiction à ce que Dieu, dans la Bible, remplace l'humanité d'Adam par l'humanité de Noé. La triade constituant l'être humain, homme ou humanité, est développée complètement dans ce genre humain de Noé, tandis que cette même triade était brisée et privée d'un de ses termes dans le genre humain d'Adam. Dans l'humanité d'Adam, la sensation égoïste était en tête; dans l'humanité de Noé, c'est la connaissance qui est en tête : voilà un grand changement, une grande transformation. On conçoit, certes, que, dans l'idée de Moïse, l'humanité, ainsi conduite vers ses destinées par la science, soit l'humanité réparée.

Au surplus, ce sens du mythe de Noé se montre manifestement dans la malédiction de Cham par son père. Cham est le second des enfants de Noé, et pourtant Noé l'appelle le *moindre* de ses enfants, et il le condamne, dans sa postérité, à être le serviteur de ses frères. Cette *nudité* de Noé dans l'ivresse, que Cham, l'homme de la sensation, révèle, tandis

» les noms symboliques de Cham, Sem, et Japhet, sont les principes constituants de l'être appelé Noé, et que ces personnages cosmogoniques se rapportent les uns aux autres.» Certes, il est impossible de paraître plus près de la vérité que Fabre d'Olivet ne le paraît ici. Malheureusement, toujours trompé par l'étrange système qu'il s'était fait, il n'alla pas plus loin qu'à saisir cette concordance des générations d'Adam et des générations de Noé, sans pouvoir se l'expliquer. Il soupçonna la composition du mythe, mais son faux système lui en déroba complètement l'intelligence. Aussi, après avoir posé le rapport général des deux triades, quand il veut en rapprocher les termes deux à deux, il commence par se tromper : «La première production d'Adam après » sa chute, dit-il, est Caïn; la seconde, Abel; la troisième, Seth. Moïse, par » des raisons très-fortes, intervertit l'ordre des similitudes dans les productions » de Noé. Sem, qu'il nomme le premier dans cette occasion, répond à Abel, » qu'il a nommé le second dans l'autre; et Cham, qu'il nomme le second, répond à Caïn, qu'il a nommé le premier; Japhet, qui répond à Seth, conserve avec lui le même rang. » Ce n'est pas là le rapport. Cette seule erreur dans les déterminations montre combien Fabre d'Olivet était loin de la vérité. Il ne faut pas en accuser sa pénétration, mais le faux système qui lui faisait entrevoir, sous ces noms symboliques de la Bible, une sorte de livre d'alchimie, tandis qu'il est si manifeste qu'il s'agit dans ce livre de l'humanité.

que Sem et Japhet s'empressent de la voiler, est un symbole facile à comprendre. Noé, comme le *Dionysos* de l'Inde et de la Grèce, cherche dans la nature physique une force qui affranchisse l'homme, et il plante la vigne. Le texte hébreu, dans son laconisme expressif, présente de cette façon même l'invention de Noé : « Et Noé affranchit l'homme de la terre, » et il cultiva la vigne (1). » Mais cette force qu'il vient de découvrir au sein de la nature physique, réagissant contre lui, à cause de son ignorance, l'enivre, et le fait délirer. Sa faiblesse se montre par l'abandon de sa personne et par sa nudité. Alors Cham, son fils, mais son fils correspondant à la sensation, expose à tous les regards la dégradation de son père; tandis que Sem et Japhet, les hommes de la connaissance et du sentiment, voilent pieusement leur père dans l'ivresse : « Et Noé, revenu de son délire, connut ce que lui » avait fait le moindre (2) de ses enfants. Et il dit : Maudit » soit Chanaan; il sera le serviteur infime de ses frères. Il » dit aussi : Soit béni Jéhovah, le Dieu de Sem; et que Cha- » naan soit leur serviteur. Dieu dilatera Japhet, lequel diri- » gera sa demeure vers les tabernacles de Sem; et Chanaan » sera leur serviteur (3). » L'alliance de l'homme de la connaissance et de l'homme du sentiment, ainsi que la subordination de l'homme de la sensation aux deux autres, sont

(1) La mauvaise traduction de la Vulgate : *Cœpitque Noe, vir agricola, exercere terram, et plantavit vineam*, qui est une accumulation de contre-sens, a malheureusement jeté une ombre de ridicule sur ce magnifique symbole.

(2) Le mot employé dans le texte ne peut s'entendre que dans ce sens d'infériorité. La Vulgate traduit avec raison *filius suus minor*, et non pas *minor natu*.

(3) Vulgate : *Evigilans autem Noe ex vino, cum didicisset quæ fecerat ei filius suus minor, ait : Maledictus puer Chanaan! servus servorum erit fratribus suis. Dixitque : Benedictus Dominus Deus Sem! sit Chanaan servus ejus. Dilatet Deus Japhet, et habitet in tabernaculis Sem; sitque Chanaan servus ei.* Robert Etienne : *Dilatet Deus Japhet, et Japhet habitet in tentoriis Sem; Chanaan vero sit eorum servus.*

bien évidemment indiquées par ce symbole. Cham, qui est l'ancien Caïn, l'ancien Adam dans sa faute, commet une faute nouvelle, et cette fois contre son père ; il dégrade l'humanité. Alors Noé établit dans sa race une alliance de l'homme de la connaissance et de l'homme du sentiment, du savant et de l'artiste, et il condamne l'homme de la sensation à être le serviteur de ses frères. Le sens profond de ces noms de Sem, Cham, et Japhet, est largement répandu dans tous les versets que nous venons de citer. Aussi ces versets, pour cela même, ont-ils fait jusqu'ici le désespoir de tous les commentateurs de la Bible. N'ayant pas la clé de ce symbole, pas plus que de tous ceux qui le précèdent dans la *Genèse*, ils se sont demandé : Pourquoi, dans cette malédiction et dans cette bénédiction de Noé, Dieu est-il *le Dieu de Sem*, pourquoi Jéhovah est-il particulièrement ou plutôt uniquement *le Dieu de Sem?* Est-ce que Dieu n'est pas le Dieu de tous, le Dieu des trois frères, de Japhet, et même du malheureux Cham, tout autant que de Sem ? Quelle singulière partialité ! d'où vient-elle à Noé, et que veut dire cela ? S'ils avaient saisi l'essence métaphysique de ce mythe, ils auraient compris qu'il n'y a, dans ces paroles de Noé, ni partialité, ni injustice, ni division établie par lui entre ses fils. Mais ces trois fils étant à eux trois l'unité humaine, et Sem se rapportant à la connaissance dnas l'homme, étant l'homme de la connaissance dans le corps social ou politique, il est bien évident et bien certain que c'est lui qui connaît et qui enseigne, et que c'est lui par conséquent qui a le dépôt de la science de Dieu. Ce n'est pas Cham, assurément, l'homme de la sensation, qui enseignera Dieu. Les animaux, bien que Dieu les gouverne, ne connaissent pas Dieu. L'homme de la sensation, du fait, de la manifestation, ne

saurait découvrir par lui-même l'Être, c'est-à-dire l'infini, l'éternel, l'invisible. Ce n'est pas non plus Japhet, l'homme du sentiment, l'homme de la passion, l'homme qui sent autant le fini que l'infini, qui connaîtra par lui-même et enseignera Dieu. Il participe trop de son frère Cham. Il est le dernier né des trois, il est venu après Sem et Cham, et son mode résulte du mode de ses deux frères. Si Sem est la subjectivité, Cham est l'objectivité; et lui Japhet, il tient de l'une et de l'autre. Il sert de lien, il est vrai, il est ce lien nécessaire détruit par le meurtre d'Abel dans l'humanité antédiluvienne. Mais enfin il n'a pas à remplir et ne saurait remplir le rôle de l'homme de la connaissance, le rôle de Sem. C'est Sem qui est particulièrement l'homme de Dieu, c'est-à-dire l'homme qui connaît et enseigne Dieu. Sem, en effet, c'est encore Seth, le Seth de l'humanité antédiluvienne. La race de Seth n'était-elle pas, dans tous les premiers chapitres, la race de Dieu? Ænosh, le fils de Sem, ne s'était-il pas mis tout d'abord sous la protection de Dieu, et n'avons-nous pas vu ses enfants appelés ensuite les *fils de Dieu?* Il est donc naturel que Noé appelle Jéhovah le *Dieu de Sem*, puisque Sem ou Seth est la connaissance. Quant à Japhet, l'homme de l'art et de la poésie, son rôle est de marcher avec son frère Sem, de l'inspirer et de s'inspirer de lui, d'élever avec lui l'humanité, et d'empêcher Cham de la dégrader. Voilà ce que la Bible exprime admirablement dans son style lyrique : « Japhet dirigera sa demeure vers les » tabernacles de Sem. » Les commentateurs de la Bible n'ont pas pu comprendre le sens de ce verset, et l'un d'eux déclare que c'est une énigme indéchiffrable. Il faut, en effet, pour comprendre cela, savoir que Japhet est l'homme du sentiment, le poète, l'artiste.

Tout ce mythe de Noé, ou de l'humanité nouvelle et mieux *équilibrée*, qui succède à l'humanité primitive, me paraît si clair, que je n'ajouterai qu'un mot sur l'étymologie des trois noms de Sem, Cham, et Japhet. Le premier n'est que le nom de Seth modifié par le signe hébreu qui, placé en annexe à la fin des mots, exprime la réunion, le collectisme (1). Le second me paraît, de la même façon et dans le même sens, une modification du nom de Caïn. Quant à Japhet, ce nom est synonyme, pour le sens, du nom d'Abel. C'est la Bible elle-même qui nous met sur la voie de ce rapport. En effet n'avons-nous pas vu que, dans la métaphysique orientale, l'état potentiel de l'être, l'état opposé à l'état de manifestation est positivement appelé le *vide* ou l'*espace* indifféremment, par opposition au *plein*, qui est l'état de manifestation (2). L'*espace*, dans cette langue métaphysique des Orientaux, signifie évidemment l'*expansion*. L'être se concentre et rentre en lui-même, il est *vide*; il sort et se manifeste, il est *plein*. Passer de l'un de ces états à l'autre, c'est *s'épandre*, *se dilater*, et ce phénomène est causé par l'*expansion*. Voilà ce que les Bouddhistes entendent encore aujourd'hui quand ils disent que Dieu est le Vide, *Sunya*, ou l'Espace, *Akasa*. Or n'est-il pas remarquable que la Bible, qui d'ailleurs, comme nous avons eu occasion de le dire (3), porte, dès sa première ligne, la marque incontestable de cette métaphysique, nous donne, dans cette langue métaphysique même, l'interprétation du nom de Japhet? En effet, Noé, dans sa bénédiction, explique le nom de Japhet en disant : « Dieu *dilatera* Japhet; » en hébreu : *Iapheth*

(1) Voyez la *Grammaire* de Fabre d'Olivet, pages 39 et 75.
(2) Voy. tome I, *De la Tradition*, chap. v, pag. 347 et suiv.
(3) Voy. tome I, *De la Tradition*, chap. II, p. 245.

*Ælohim l'*IEPHETH. Tous les hébraïsants savent que c'est comme si la Bible disait : *Japheth* signifie *dilatation, expansion, espace* (1). Et en effet les Lexiques traduisent *Japhet* par *dilatatus,* « celui qui se dilate, qui s'épand. » Japhet veut donc dire l'*espace,* l'*expansion,* comme Abel voulait dire le *vide.* Seulement le nom de Japhet, *expansion,* convient mieux ici que le nom primitif d'Abel. Le sentiment à l'état d'*expansion,* la virtualité prête à se révéler, et non uniquement *latente,* non à l'état de *vide* complet et indéfini, devait être le mot indicatif ici, de même que Sem n'est pas la connaissance isolée, ou Seth, mais la connaissance aspirant à la communion, la connaissance dans l'unité, et que Cham n'est pas la manifestation isolée, ou Caïn, mais l'activité unie au sentiment et à la connaissance. On peut donc affirmer, sans craindre de s'égarer dans de chimériques étymologies, que la Bible elle-même contient la preuve positive du rapport que nous établissons entre ces noms symboliques d'Abel et de Japhet. S'il est certain, en effet, et il l'est, que les métaphysiciens orientaux emploient comme synonymes les deux termes *Sunya* et *Akasa,* dont l'un signifie littéralement le *vide,* et dont l'autre signifie littéralement l'*espace,* comment ne pas reconnaître que le nom d'*Abel,* qui en hébreu veut dire le *vide,* et le nom de *Japhet,* qui en hébreu veut dire *expansion, dilatation, espace,* ont précisément entre eux la même connexion et le même rapport que les deux termes *Sunya* et *Akasa?* La Bible ne porte-t-elle pas, je le répète, dès son premier verset, le signe incontestable de la distinction métaphysique que

(1) C'est l'usage constant de la Bible d'expliquer les noms en y joignant le verbe qui se rapporte à leur étymologie.

l'on retrouve encore aujourd'hui en Orient entre l'état de *plein* et l'état de *vide*, l'état de *manifestation* et l'état de *virtualité?* N'est-ce pas elle-même aussi qui nous a donné la signification positive des trois noms de la triade humaine d'Adam et de la triade humaine de Noé? N'a-t-elle pas déterminé elle-même que le nom de Caïn se rapportait à l'état de *manifestation*, que Caïn était l'homme de la *sensation?* Nous n'avons eu qu'à rapprocher de ce nom ainsi déterminé celui de Cham dans la triade de Noé. N'est-ce pas elle aussi qui a déterminé le sens du nom de Seth, en le portant à l'*être* considéré en lui-même, indépendamment soit de l'état de manifestation, soit de l'état de virtualité, et par conséquent en le rapportant à la *connaissance*, qui saisit l'être sous ses formes, à travers la muabilité de ces formes, et par laquelle l'être aussi se saisit lui-même dans sa nature essentielle; en sorte que c'est encore la Bible qui nous a dit positivement que, dans la triade d'Adam, Seth était l'homme de la *connaissance.* Nous n'avons eu qu'à rapprocher de ce nom ainsi déterminé celui de Sem dans la triade de Noé. Enfin, c'est la Bible qui nous a servi à déterminer le sens du nom d'Abel. Quant à ce dernier, elle ne l'indique pas, il est vrai, directement, mais seulement par opposition avec celui de Caïn; mais la langue hébraïque ne laisse d'ailleurs aucun doute sur cette détermination. Abel, dont le nom répond au terme *Sunya* des philosophes de l'Inde, et signifie comme ce terme le *vide*, se rapporte manifestement dans la Bible à l'état de *vide* ou de *virtualité sans manifestation*, à l'état de *sentiment*, et par conséquent désigne l'homme du *sentiment*, comme Caïn désigne l'homme de la *sensation*, comme Seth désigne l'homme de la *connaissance.* Nous aurions pu conclure, sans autre preuve étymologique, que Japhet,

dans la triade de Noé, répondait à Abel dans la triade d'Adam; et nous avons vu en effet que toutes les paroles de la Bible le prouvent. Mais qu'arrive-t-il ici? C'est que non seulement le sens de la Bible prouve ce rapport, mais qu'une nouvelle détermination étymologique, donnée par la Bible elle-même, vient encore combler la preuve. Car ce n'est pas vainement sans doute que la Bible nous dit que le nom de Japhet signifie *espace*, *expansion*. Or, remontant à la métaphysique source primitive de toutes ces déterminations, nous trouvons que le terme *Akasa*, signifiant *espace* ou *expansion*, est précisément synonyme dans cette métaphysique de *Sunya*, qui signifie *vide*. Il ne manque donc pas le moindre trait à ce tableau comparatif; et les étymologies, aussi bien que les raisons tirées du fond même des choses, prouvent ce que nous avons voulu démontrer. Ajoutons que la signification profonde du nom de Japhet s'est conservée jusque dans les fables des poètes grecs sur Japet. Admettez, en effet, que le sens de Japet est l'*espace*, l'*expansion*, l'*étendue*, comme la Bible le dit de Japhet, et la fable grecque de Japet et de son fils Prométhée s'éclaire et s'explique. Or, il n'y a pas grande difficulté à reconnaître que Japet et Japhet sont le même nom, puisque Bérose avait traduit le Japhet oriental par le nom même que les Grecs donnaient à Japet (1). Japet exprimant donc l'*espace*, on conçoit pourquoi dans la fable grecque il est fils du Ciel et de la Terre. Il engendre à son tour des fils qui participent de cette double origine : Prométhée représente l'aspiration vers le ciel, Épiméthée est l'homme de la terre, avide de sensation et de

(1) «Iapetus poetarum, Cœli et terræ filius, cum Hebræo Japhet est idem. »Nam et Berosus Chaldæus vocat Iapetum. Est autem Japhet tantumdem ac *la*»*titudo.*» (J. Fungeri *Dictionn. Etymologicum.*)

jouissance. Prométhée, comme son nom l'indique (1), est doué de *sentiment*, de *pressentiment*, de *désir*, de *prophétie.* C'est l'artiste par excellence, l'artiste tourné vers la connaissance. Il crée l'humanité; il invente la forme humaine, et ravit le feu du ciel pour animer son ouvrage. Par opposition, son frère ne sait les choses qu'après qu'elles sont arrivées; il est passionné, mais sans idéal (2). Tandis que Prométhée est le symbole de l'inspiration et du progrès, Épiméthée, au contraire, est le type de l'homme du fait : il se laisse tromper à l'apparence; il s'éprend de cette Pandore où les Dieux ont caché tant de piéges sous l'image trompeuse de tous les dons, et il ne s'aperçoit de son erreur qu'après qu'il ressent amèrement tous les maux que cette belle statue sans cœur est venue lui apporter (3). Épiméthée et Prométhée sont donc deux types dans l'humanité, l'homme épris du fait, l'homme épris de l'idéal. On sait les développements qu'Eschyle surtout a donnés à cette figure de Prométhée. Dans Eschyle, Prométhée est l'esprit humain qui, animé par le désir de l'infini, cherche et toujours cherche. Prométhée, dans Eschyle, a inventé tous les arts (4), et poursuit son éternelle prophétie, attaché au rocher et sous les coups du vautour qui le dévore. C'est qu'il est fils de Japet, c'est-à-dire symboliquement de l'étendue, de l'espace infini qui unit le ciel à la terre. Aussi les poètes se plaisent à rappeler cette origine caractéristique : Ἰαπετονίδης, ἐΰς πάϊς Ἰαπετοῖο, dit toujours Hésiode en parlant de Prométhée; *au-*

(1) Προμηθεὺς, celui qui voit d'avance, qui prévoit, qui pressent.

(2) Ἐπιμηθεὺς, celui qui voit après, qui prend conseil et soin après l'événement, qui s'avise trop tard.

(3) Αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ', ἐνόησε. (Hésiode, *Opera et Dies*, vers 89.)

(4) Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως. (*Eschyle.*)

dax Iapeti genus, dit Horace. C'est une épithète que les poètes ne donnent qu'à lui seul, jamais à son frère. Proclus et d'autres anciens, sans connaître l'étymologie de la Bible, avaient compris que Japet, le père de Prométhée, est le mouvement, l'expansion, l'étendue, ou plutôt l'idée d'étendue sous ses deux formes d'espace et de temps. Proclus dérivait ce nom de deux radicaux grecs exprimant le mouvement (1). Cette étymologie, toute indirecte qu'elle soit, se rapporte bien aux radicaux hébraïques et à l'étymologie positive de la Bible. De tous côtés donc il ressort une lumière qui nous montre que dans la triade d'Adam et dans la triade de Noé, le type humain est considéré sous ses trois divisions fondamentales, *sensation*, *sentiment*, *connaissance*, et qu'à la prédominance de *sensation* répondent les noms de *Caïn* et de *Cham*, à la prédominance de *sentiment* les noms d'*Abel* et de *Japhet*, et enfin à la prédominance de *connaissance* les noms de *Seth* et de *Sem*. Ces trois types sont, en d'autres termes, l'*industriel*, l'*artiste*, et le *savant*. Au surplus la valeur de ces noms symboliques serait encore confirmée au besoin par le sens du mot *Chanaan*, nom donné au fils de *Cham*, et que Noé, dans sa malédiction, prononce au lieu de celui de Cham : « Maudit soit Chanaan, il servira » ses frères. » Ce mot, en hébreu, signifie, dans une de ses acceptions ordinaires, les *industriels*, les artisans, les marchands, ceux qui s'exercent sur les choses réelles ou physiques, et qui en trafiquent, pour en tirer leur existence.

Je m'arrête; aussi bien j'ai parcouru et expliqué toute la partie *mythique* de la *Genèse*, ce que les Juifs distinguent et

(1) « Iapetus nihil aliud est, ut sensit Proclus (in Platonem), nisi celerrimus » motus cœli et hujus universi : qui vocatus est Iapetus apud Græcos ἀπὸ τοῦ ἵεσ- » θαι καὶ πέτεσθαι, a motu scilicet et volatu. » (Natalis Comitis *Myth.* lib. IV c. 6.)

rangent à part sous le nom de *Berœshith.* Les temps historiques s'ouvrent ensuite par la vie d'Abraham. Que cette suite de la *Genèse* soit encore jusqu'à un certain point mythique, bien que le fond en soit narratif et historique, cela est incontestable; et j'aurais plusieurs choses nouvelles et importantes à faire remarquer dans cette suite, qui confirmeraient pleinement le sens que je viens de donner du commencement de ce grand livre que l'on a nommé le livre par excellence, ou la Bible. Si cette suite, en effet, est historique, elle n'en est pas moins destinée à corroborer le dogme métaphysique qui la précède, et qui constitue réellement ce qu'on pourrait appeler la Révélation Moïsiaque. Mais il faut me borner; je ne ferai qu'une seule remarque.

A-t-on bien compris jusqu'ici, dans l'acception la plus profonde et la plus exacte, la raison de ce qu'on appelle l'*Alliance?* Là est le fondement de la religion positive des Juifs et des Chrétiens. Dieu fait alliance avec Abraham, il renouvelle cette alliance avec Isaac, avec Jacob; il la réitère avec Moïse. Enfin les Chrétiens disent qu'il a fait une nouvelle alliance avec Jésus, ou qu'il a donné au monde, par Jésus, le signe d'une nouvelle alliance. Qu'est-ce qu'un tel contrat entre Dieu et un homme particulier appelé Abraham, ou Isaac, ou Jacob? Quel sens profond y a-t-il dans un pacte qui, en apparence, ne concerne qu'un homme, n'est fait qu'en vue d'un homme, et n'a pour but que de récompenser la vertu d'un homme, lequel homme encore est un prédestiné! Qui ne voit que ce n'est pas là l'idée de Moïse, et que cet homme particulier avec qui Dieu fait alliance, c'est *l'humanité dans cet homme :* «Je te ferai devenir une grande » nation, dit Dieu à Abraham; je te bénirai, et je rendrai » ton nom grand, et tu seras bénédiction. Je bénirai ceux

» qui te béniront, et je maudirai ceux qui te maudiront; et » TOUTES LES FAMILLES DE LA TERRE SERONT BÉNIES EN TOI (1). »

Ainsi Abraham, ce n'est pas un homme particulier : aux yeux de Dieu, c'est *l'homme-peuple*, destiné à devenir *l'homme-humanité :* « Je te ferai devenir une grande na- » tion; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » La même réversibilité qui faisait d'Adam, homme particulier, l'humanité tout entière, fait, dans cette alliance, d'Abraham, homme particulier, l'humanité tout entière. C'est toujours la même doctrine de l'humanité collective, de l'unité, de la communion. L'humanité est dans Abraham comme elle était dans Adam, comme elle était dans Noé. Dieu élit un homme dans lequel il voit par prescience la réalisation du type qu'il a donné à l'homme, c'est-à-dire à l'humanité. Il dit donc à cet homme : Tu es l'humanité, parce que, par mes lois éternelles, tout homme est virtuellement l'humanité, contient virtuellement l'humanité; et tu seras en fait l'humanité, parce que, étant plus conforme que tout autre au type que j'ai donné à ton espèce, et t'approchant plus de la *vie véritable*, qui est l'unité de cette espèce, l'espèce viendra dans le temps se rejoindre et se rattacher à l'idée que tu représentes. Je te déclare par avance l'humanité, parceque tu as *la loi de la vie;* et c'est pourquoi je te ferai peuple d'abord, pour te faire ensuite humanité.

Mais est-ce là tout, est-ce la seule idée qui soit marquée dans ce pacte par lequel Dieu promet à cet homme particulier l'humanité pour héritage? Non; l'idée inverse est aussi, quoiqu'en germe seulement, dans la pensée de Moïse, à savoir que cet homme particulier Abraham, Isaac, ou Jacob, revivra réellement dans l'humanité.

(1) *Genèse*, chap. XII, v. 2-3.

Il est bien vrai que ce second côté de l'idée n'a pas été développé par Moïse ; mais il l'a été, comme je vais le montrer tout-à-l'heure, par les disciples de Moïse, ou du moins par deux des trois sectes qui constituèrent le Mosaïsme. Les Pharisiens et les Esséniens méditèrent, après Moïse et d'après lui, sur l'individualité de chaque homme considérée relativement à l'espèce ; et, tandis que Moïse avait surtout enseigné l'unité de cette espèce et le lien éternel, au point de vue virtuel et divin, de l'individu, dans sa vie présente et en tant que vivant actuellement, avec cette espèce, ils ont fait pour ainsi dire aux hommes particuliers ou aux individus la répartition de la vie spécifique et collective, affirmant non seulement ce que Moïse avait affimé, c'est-à-dire l'unité de vie entre l'individu et l'espèce, mais encore la vie éternelle de l'individu dans l'espèce. Ce qui était en germe dans la Bible se développa plus tard dans les deutéroses.

Mais ni les Pharisiens, ni les Esséniens, ni Jésus, qu'on peut appeler le dernier des Esséniens, ni S. Paul, qu'on peut appeler le dernier des Pharisiens, ne sortirent de la voie ouverte par Moïse, c'est-à-dire de l'unité et de la communion, unité éternelle, communion éternelle, qui est aussi bien la loi de la vie présente que la loi de la vie future.

Je suis donc tout à fait de l'opinion de Lessing ; mais je vais plus loin que lui. Je dis que ce n'est pas seulement par induction que nous pouvons renvoyer Moïse et la Bible de l'accusation qu'on porte ordinairement contre eux au sujet de ce qu'on nomme l'absence ou la négation du dogme de l'immortalité. Je dis que nous avons très explicitement dans Moïse et dans la Bible la preuve que Moïse avait de la véritable immortalité un sentiment supérieur à l'idée qu'on s'en est faite chez d'autres nations de l'antiquité.

Pour nous résumer sur Moïse, en effet, qui ne voit que ce grand initié de la science antique (1) n'a pas d'autre doctrine que celle qui est si nettement caractérisée dans le nom qu'il donne à Dieu. Il appelle Dieu ÆLOHIM, c'est-à-dire *lui-les-dieux* (2), c'est-à-dire *l'unité et la multiplicité*. Eh bien, ce qu'il dit de Dieu, il le dit de l'homme. Chaque homme est un homme et l'humanité. Toutes les créatures vivantes de Dieu sont douées de cette qualité de Dieu d'être l'unité et la multiplicité ; toutes sont un individu et une espèce. L'espèce vit en elles, et elles ne vivent réellement que par l'espèce.

Qu'on ne se fatigue donc pas à chercher vainement dans la Bible juive quelque trace de l'opinion de l'immortalité de l'âme comme on entend vulgairement aujourd'hui cette immortalité. Il serait vraiment surprenant qu'il y en eût quelque vestige, quand la doctrine de Moïse est précisément la négation la plus absolue et la plus positive de cette fausse immortalité.

(1) Le nom de Moïse, *Mosché*, voulait dire, chez les Égyptiens, l'homme initié par le baptême. Dans les hiéroglyphes, on voit souvent la cérémonie du baptême : l'initié debout entre deux prêtres qui lui versent de l'eau sur la tête avec des vases.

(2) Littéralement, *Lui-eux-qui-sont*, l'être des êtres.

CHAPITRE HUITIÈME.

PREUVE PAR LES SECTES JUIVES.

Il y a dans l'Évangile un curieux passage, fort peu compris jusqu'à présent, qui jette une vive lumière non-seulement sur la doctrine de Moïse, et sur les interprétations des trois grandes sectes juives, mais sur la doctrine même de Jésus. Voici ce passage tiré de S. Matthieu :

« Ce jour-là les Saducéens, qui disent qu'il n'y a point de » résurrection, vinrent à Jésus, et lui firent cette question : » — Maître, Moïse a dit : Si quelqu'un meurt sans enfants, » son frère épousera sa veuve, et suscitera lignée à son frère. » Or il y avait parmi nous sept frères, dont le premier, s'étant » marié, mourut ; et n'ayant point eu d'enfants, il laissa sa » femme à son frère. De même aussi le second, puis le troi- » sième, jusqu'au septième. Or, après eux tous, la femme » mourut aussi. Duquel donc des sept sera-t-elle femme dans » la résurrection ? car tous les sept l'ont eue. — Mais Jésus, » répondant, leur dit : — Vous êtes dans l'erreur, parce que » vous n'entendez pas les Écritures, ni QUELLE EST LA PUIS-

»SANCE DE DIEU. Car dans la résurrection on ne prend pas » en mariage, et on n'est pas donné en mariage, mais on est » comme les anges de Dieu dans le ciel. Et relativement à la » résurrection des morts, n'avez-vous point lu ce que Dieu » vous a dit : *Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac,* »*et le Dieu de Jacob.* DIEU N'EST PAS LE DIEU DES MORTS, » MAIS DES VIVANTS (1). — Et le peuple, entendant cela, ad- » mirait sa doctrine (2). »

Qui ne voit que l'objection faite à Jésus par les Saducéens n'est autre que l'objection du *nombre* relativement à la vie future ?

Quand nous disons que nous renaîtrons dans l'humanité, on nous objecte qu'il faudrait pour cela que le nombre des hommes fût toujours le même, qu'il n'y en eût jamais plus ni moins. Chaque homme, nous dit-on, étant un *moi* distinct, il faudrait, pour que l'humanité fût toujours composée de ces mêmes *moi,* que le nombre de ces *moi* restât identiquement le même. S'il y a un *moi* de moins, que devient ce *moi?* et si au contraire le nombre de ces *moi,* dans une génération déterminée, c'est-à-dire à une certaine époque du temps et de la durée, est double, triple ou quadruple de ce qu'il était dans un autre siècle, comment vous expliquez-vous une telle multiplication ? Ce ne sont donc pas les mêmes *moi* qui existaient précédemment ?

A cela que répond Jésus ? Deux choses :

1° *Vous ne comprenez pas la puissance de Dieu ;*

(1) Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς, μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ. Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσι. Περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ λέγοντοσ. Ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς Ἀβραὰμ, καὶ ὁ Θεὸς Ἰσαὰκ, καὶ ὁ Θεὸς Ἰακώβ; Οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς Θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων.

(2) Chap. XXII, vers. 23-33.

2° *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.*

Et qu'aurait répondu Moïse ? Deux choses également :

1° *Dieu est l'unité et la multiplicité ;*

2° *Adam est toujours vivant.*

Les deux points que Jésus énonce correspondent en effet aux deux mots dont Moïse se sert pour désigner Dieu et L'HOMME, *Ælohim* et *Adam.* Cette *puissance de Dieu,* dont veut parler Jésus, c'est la puissance qui découle de sa nature, en tant que Dieu est à la fois *l'unité et la multiplicité ;* et cette qualité de Dieu d'être *le Dieu des vivants, et non pas le Dieu des morts,* se rapporte à la communication qu'il a faite de sa nature à ses œuvres, auxquelles il a donné une éternité relative, une éternité de créatures, en sorte qu'elles sont toujours vivantes pour lui, toujours les mêmes et toujours diverses; d'où vient que, comme il le dit lui-même dans Moïse, il est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob, parce que Jacob, Isaac, Abraham, sont toujours l'homme universel Adam. Et voilà aussi pourquoi Jésus ajoute : *Vous ne comprenez pas les Ecritures.*

Je rendrai ma pensée plus claire, si l'on me permet de faire parler Jésus dans une sorte de langage philosophique plus conforme à nos habitudes modernes.

Les Saducéens lui objectent : Voilà une veuve qui a eu sept maris ; avec lequel de ces sept maris ressuscitera-t-elle ?

Jésus répond : Ni cette veuve ni ses sept maris ne ressusciteront en tant que tels. Ce sont là des phases passées de leur existence, des phases qui sont tombées sous l'empire de la mort. La résurrection ne consiste pas dans la résurrection de ces formes. L'être dans ces hommes et dans cette femme renaîtra ; car il est éternel, il *est* ; et la résur-

rection consiste en ceci que cet être ou ces êtres se manifesteront de nouveau. Mais ils ne se manifesteront pas comme ils se sont manifestés. Il n'y aura donc pas lieu au problème que vous proposez. Véritablement ce que vous m'objectez, ce sont des morts. Les morts seront alors des vivants. De ces morts qus vous m'objectez, ce qui vivra ce ne sont pas ces conditions que vous m'objectez et qui vous embarrassent; car, appartenant au non-être, n'étant que des formes de l'être, elles seront ou plutôt sont déjà tombées à jamais dans le non-être, dans la mort, dans le néant. Ce qui vivra, ce sera ce qui avait produit ces formes, l'être qui s'était montré sous ces formes, et qui se montrera alors sous d'autres formes. Vous voudriez que la résurrection reproduisît l'état antérieur et les formes tombées dans la mort. En cela vous êtes dans une étrange erreur, et, pour des docteurs, vous pensez bien puérilement. Que si vous me demandiez, non pas comment se réalisera de nouveau la vie *passée* de cette femme et de ses sept maris, mais quelle en sera la *conséquence* dans la résurrection, ce qui en résultera, quelle *forme* nouvelle de l'être répondra à cette forme antérieure de l'être, vous seriez au moins raisonnables. Mais je vous répondrais encore : *Vous ne comprenez pas la puissance de Dieu.* Dieu ne sera pas embarrassé pour résoudre ce problème du *nombre* qui vous embarrasse. Ce que votre faiblesse ne peut comprendre, lui le voit aussi clairement que vos yeux voient la lumière du jour. Il voit, il sait ce qui résultera pour cette veuve et pour ses sept maris de leur vie antérieure. Il les ressuscitera : donc ils seront vivants; donc leurs anciennes conditions, leurs conditions passées, auront disparu. Ils vivront : donc ils vivront dans une condition nouvelle. *Dieu est le Dieu des vivants, et*

non pas des morts. Ne vous embarrassez donc pas de ce que, dans la résurrection, vous avez une femme pour sept maris; car la condition qui a uni successivement cette femme à ces sept maris sera *transformée.* Dieu saura bien trouver la solution de ce nombre sept et le ramener à l'unité. Dieu, dans son essence, n'est-il pas celui qui produit le nombre avec l'unité, et qui fait rentrer le nombre dans l'unité? n'est-il pas *tout* et *tous*, n'est-il pas le *un* et le *divers*, n'est-il pas l'*unité* et la *multiplicité*, ne s'appelle-t-il pas Ælohim, c'est-à-dire LUI-LES-DIEUX!

La doctrine de Moïse, la doctrine caractérisée par ces deux noms significatifs au plus haut degré d'Ælohim et d'Adam, la doctrine contenue dans les dix premiers chapitres de la *Genèse*, avait donné lieu, chez les Juifs, a trois interprétations. Ces trois interprétations, quoique fort diverses, constituaient la religion juive.

De ces trois interprétations deux étaient plus directement opposées entr'elles, la troisième était intermédiaire.

Les deux interprétations opposées et contrastantes au plus haut degré étaient celle des Saducéens et celle des Esséniens. Les Pharisiens s'étaient fait une deutérose qui participait des deux autres.

J'ai rapporté, dans un autre ouvrage (1), les monuments les plus authentiques qui nous restent sur ces trois sectes entre lesquelles se divisa le Mosaïsme. Je ne m'y arrêterai donc pas. Je ne dirai rien ni de leur antiquité, qu'elles faisaient toutes remonter à Moïse ou à des temps voisins de Moïse, ni de leurs divisions et de leurs luttes; je laisse de

(1) *De l'Égalité*, deuxième partie.

côté tout ce détail, me contentant de caractériser leur croyance sur le point qui nous occupe.

Que crurent les sectes juives sur le rapport de l'homme à l'humanité, soit dans la vie en tant que présente, soit dans la vie considérée comme vie future? Voilà la question qui nous intéresse.

Les trois sectes juives reproduisirent la controverse générale qui a existé et qui existe encore sur ce point.

Il y a dans la vie, en effet, à quelque phénomène que l'on s'attache, trois aspects également saisissables. L'être individuel en qui se manifeste la vie nous apparaît d'abord. Mais le sentiment et la raison nous apprennent bientôt que cet être individuel n'existe pas par lui-même; et, en scrutant encore plus profondément le problème de la vie, nous apercevons Dieu au fond de tous les phénomènes. De là un troisième aspect que la vie nous présente, savoir le lien de l'être particulier que nous avons aperçu d'abord soit à d'autres êtres particuliers, mais conçus sous un rapport général de catégories ou d'espèces, soit à cet être absolument universel que nous découvrons invisiblement caché et pourtant clairement manifesté à notre sentiment et à notre raison dans l'existence même des êtres particuliers.

De là, suivant que l'on s'arrête à tel ou tel de ces trois aspects, ou qu'on les comprend tous les trois, une métaphysique différente, une morale différente, une politique différente.

Implicitement et en germe, la *Genèse* de Moïse reconnaissait les trois aspects de la vie que nous venons de caractériser; mais la *Genèse* de Moïse avait besoin de développement et d'interprétation. De là les trois sectes juives.

Moïse avait nommé Dieu Ælohim, *lui-les-dieux*, c'est-à-

dire l'unité et la multiplicité. On pouvait s'attacher d'une façon prédominante au premier de ces termes ou au second. Les Saducéens, tout en se prétendant disciples de Moïse, méconnurent l'unité divine, pour ne voir que la multiplicité de Dieu, ou ses manifestations diverses : «Les Saducéens, dit Josèphe, nient absolument l'intervention d'une Providence. Le bien et le mal, suivant eux, » c'est nous qui le décidons uniquement par notre choix, » et chacun de nous se conduit en cela par sa propre force » et volonté. Ainsi ils effacent complètement la Providence, » pensant qu'elle n'existe pas, et que les choses humaines » n'ont pas leur cause et leur fin en elle; c'est en nous-mêmes qu'ils placent cette cause et cette fin; c'est nous-mêmes qui devenons causes des biens qui nous arrivent, » et qui engendrons nos douleurs par notre propre folie (1). » Tout au contraire, les Esséniens furent bien plus frappés, dans la formule de Moïse, de l'unité que de la multiplicité. Non seulement les êtres divers en qui Dieu est immanent leur parurent exister, mais l'unité même de Dieu ou la Providence divine leur parut existante et vivante à tous les points de l'espace, à tous les moments de la durée : « Les » Esséniens, dit Josèphe, aiment à laisser à Dieu le gouvernement absolu de toutes choses. Ils célèbrent la Providence comme maîtresse indistinctement de tout ce qui se » produit dans l'univers, et soutiennent que rien n'arrive » aux hommes que par son suffrage (2). » Quant aux Pharisiens, ils firent des distinctions pour conserver à la fois l'*unité*, ou la Providence divine, et l'*individualité*, ou les créatures : «Les Pharisiens, dit Josèphe, prétendent que

(1) *Antiq.*, liv. XIII, chap. 5, et liv. XVIII, chap. 1.
(2) *Antiq.*, liv. XIII, chap. 5.

» certaines choses, et non toutes, sont l'ouvrage d'une » Providence divine, mais que certaines aussi ont leur cause » en elles-mêmes, sont contingentes (produites par l'action » propre des créatures), et non pas naissant naturellement, » d'une façon déterminée et nécessaire, par l'action con- » tinuée du Créateur (1). »

De même quant à l'humanité. Moïse avait nommé l'homme Adam, c'est-à-dire *l'homme universel,* l'homme considéré à la fois comme individu et comme espèce. Les Saducéens s'attachèrent à l'individualité, les Esséniens à l'espèce; les Pharisiens essayèrent de se placer à égale distance des uns et des autres. On connaît la morale des Esséniens, et leur genre de vie, leur fraternité, leur égalité. Entre eux et les Chrétiens primitifs, entre leur doctrine et celle de l'Évangile, on chercherait vainement quelque différence. Les Pharisiens pratiquèrent aussi la charité, comme une conséquence du dogme même de la vie, qui lie l'individu à son espèce, mais entre eux seulement et dans des limites bien plus restreintes que les Esséniens: « Les Pharisiens, dit Jo- » sèphe, sont bienveillants entre eux, et cultivent la con- » corde dans l'intérêt commun (2). » Mais les Saducéens vécurent dans un complet individualisme: « Les Saducéens, » dit le même historien, sont durs les uns envers les autres, » et ne se traitent pas mieux que des étrangers (3). »

L'individualisme ou le particularisme dans la vie en Dieu sans unité, l'individualisme dans la vie humaine présente sans charité, c'est-à-dire encore sans unité, tel était donc au fond le Saducéisme. Il devait conduire nécessaire-

(1) *Antiq.*, liv. XIII, chap 5.
(2) *Guerre des Juifs*, liv. II, chap. 8.
(3) Ibid.

ment à cette conséquence, relativement à la vie future, qu'il n'y a pas de vie future. Comment en effet cet être individuel, vivant par lui-même, pourrait-il survivre à la mort? Il n'y avait, pour le faire revivre, ni raison tirée de Dieu, ni raison tirée de son espèce. Entre lui et Dieu, un infranchissable rempart; entre lui et ses semblables, un abîme. Il était seul dans sa vie présente, n'étant ni porté en Dieu et soutenu par Dieu dans cette vie présente, ni lié à une vie collective de l'humanité. Donc, tout finissant à lui dans la vie présente, tout finissait en lui à la mort : « Les Saducéens, dit encore Josèphe, nient la permanence » des âmes ; ils nient les peines et les récompenses après la » vie (1). » Au contraire, les Esséniens, se sentant portés et soutenus en Dieu, dans l'Être infini et universel, qui est toute science, tout amour, et toute puissance, adoptèrent pleinement le dogme de l'immortalité et celui des peines et des récompenses. A la Providence qui leur paraissait gouverner le monde, ils ne mirent pas un frein qui l'empêchât de réparer ce qui leur paraissait le mal dans ce monde; loin de là, le triomphe de cette Providence était, à leurs yeux, le rétablissement, dans une autre vie, par des peines et des récompenses, de toutes les imperfections de la vie actuelle, la justification de la vertu et la punition du crime. Mais, de même que nous l'avons vu pour les Grecs, ne concevant pas la possibilité de ce rétablissement par le progrès des créatures dans l'ordre de la réalité, ils imaginèrent des lieux particuliers où les âmes passaient après la mort : « C'est une opinion ferme et ar» rêtée chez eux, dit Josèphe, que les corps sont corrup» tibles, et que la matière qui les compose change et n'a

(1) *Guerre des Juifs*, liv. II, chap. 8.

»rien de permanent, mais que les âmes subsistent toujours »et sont immortelles; que, descendant de l'éther le plus »subtil, elles s'enferment dans nos corps comme dans une »prison, attirées par un certain charme naturel; mais que, »lorsqu'elles quittent ces liens de la chair, se sentant déli- »vrées d'un long esclavage, elles se réjouissent et prennent »leur vol. Aux âmes des bons (et en cela ils s'accordent »avec les Grecs), ils assignent une demeure au-delà de »l'Océan, dans une région où ne tombent ni pluies ni neiges, »où ne règne jamais une chaleur dévorante, mais qu'un »doux zéphyr venu de l'Océan rafraîchit de son souffle. Aux »âmes des méchants ils donnent pour séjour un lieu enfoncé, »ténébreux, d'une horrible tristesse, soumis à tous les ex- »trêmes des éléments, et plein de supplices qui ne finissent »jamais (1).» Les Esséniens avaient donc adopté comme vraie toute cette poésie de l'Élysée que nous avons vue dans Virgile et dans Platon, et qui avait cours chez le vulgaire dans toutes les anciennes nations de l'Orient. Mais pensaient-ils, comme les Égyptiens, comme les Indiens, et comme l'expose Virgile, que les âmes, après un séjour plus ou moins long dans cet exil hors de la vie et de la réalité, se manifestaient de nouveau? Nous n'avons là-dessus aucun renseignement dans les monuments qui nous restent. Ce retour à la vie dans l'humanité, mais sans l'intermédiaire de paradis et d'enfers, était l'opinion des Pharisiens : « Eux »aussi, dit Josèphe, tiennent que les âmes sont immortelles, »mais que celles des justes sont les seules qui, après cette »vie, retournent en d'autres corps, celles des méchants res- »tant livrées à des tourments éternels (2).»

(1) *Guerre des Juifs*, liv. II, chap. 8.
(2) Ibid.

De ces trois interprétations de Moïse, quelle était celle qui répondait le plus fidèlement à Moïse, sur ce point particulier de la vie future? Évidemment c'était la dernière, celle des Pharisiens, celle qui plaçait la renaissance de l'homme dans l'humanité.

Il est évident, en effet, que les Saducéens abusaient de ce que Moïse n'a rien dit d'explicite sur l'immortalité *individuelle*, et que les Esséniens abusaient également de cette lacune dans un autre sens. Moïse, il est vrai, n'a rien dit d'explicite à ce sujet; mais, au moins, le développement donné à sa doctrine devait, pour être légitime, être en parfait rapport avec cette doctrine. Or Moïse a identifié d'une certaine façon l'individu et l'espèce; et, relativement à la vie considérée dans son essence, il a placé la vie dans l'unité, dans la communion. Donc ce qui découle immédiatement de sa doctrine, c'est qu'il en est de la vie future comme de la vie dans son essence, et que par conséquent cette vie future est une communion avec l'humanité.

Véritablement les Saducéens étaient plutôt des athées que des disciples de Moïse. Le présent seul les occupait. Ils ne voyaient que le fini; ils niaient l'infini et le rapport du fini à l'infini. Chez eux, donc, nul sentiment métaphysique des choses: absorbés dans la sensation, ils représentaient l'égoïsme, l'individualisme au plus haut degré; on pouvait les dénommer les sectateurs de la vie présente. En quoi donc tenaient-ils de Moïse, et comment cette secte put-elle se maintenir au sein du Mosaïsme, et former une des trois religions intégrantes de cette religion? C'est que Moïse, dans sa notion de la vie, n'avait pas exclu la vie présente. Loin de là, il avait considéré la vie présente comme devant être la manifestation de cette essence de la vie qu'il appelait

avec raison la vie. Il n'y avait pas, chez Moïse, de ciel différent de la terre. La vie, mais la vie normale, *la vie dans l'unité*, voilà, comme nous l'avons vu, le dogme de Moïse. Les Saducéens, donc, en tenant pour la vie présente, pour la vie sur la terre, contre les dévotions idéalistes qui tendaient à abandonner la terre et la vie présente, jouaient un rôle nécessaire au sein du Mosaïsme. Les Saducéens furent, dans la religion juive, ce que sont aujourd'hui, au milieu de nos religions diverses, les Juifs, le peuple juif tout entier, avec sa protestation en faveur de la terre et de la vie présente contre l'idéalisme chrétien, qui, pour d'absurdes rêves de paradis, a délaissé la terre et la vie présente. Mais les Saducéens s'éloignaient étrangement de Moïse, en ce qu'ils ne comprenaient pas l'idéal dans cette vie présente, en ce qu'ils ne saisissaient pas la notion que Moïse avait donnée de l'essence même de la vie. De même, en effet, que *l'unité en Dieu* leur échappait, de même *l'unité en Adam* leur était voilée. Aucune charité, aucun amour, aucune humanité, rien de religieux par conséquent, dans leur religion, qui n'était qu'une pratique d'obéissance aux cérémonies, et un culte idolâtrique pour la lettre de la Bible. Il y avait dans la doctrine de Moïse le fond et la forme, le sens et la lettre, l'idée du mythe et le récit du mythe. Tandis que les Esséniens, et, jusqu'à un certain point, les Pharisiens, s'attachaient au fond, au sens, à l'idée, les Saducéens, au contraire, s'immobilisaient à la forme, à la lettre, au récit. Et par conséquent, tandis que l'idée religieuse vivait et se développait chez les Esséniens et chez les Pharisiens, cette idée s'atrophiait et mourait chez les Saducéens, qui n'avaient que l'enveloppe et l'écorce du véritable Mosaïsme. Aussi les autres sectes reprochaient-elles aux Saducéens de n'être

Hébreux que dans la forme et suivant les cérémonies, et de ne pas comprendre le Mosaïsme.

Les Esséniens, au contraire, représentaient le sentiment dans le Mosaïsme, comme les Saducéens représentaient la sensation. A ceux-là l'idéal n'était pas voilé; à ceux-là la notion véritable de la vie n'était pas cachée. Ceux-là savaient intuitivement le sens profond de la doctrine de Moïse, l'*unité;* ceux-là savaient que la vie est dans la charité, dans l'amour. D'eux, surtout, est sorti le Christianisme; et il en est si bien sorti que leur doctrine, leur morale, leurs institutions, leurs pratiques, revivent encore aujourd'hui dans les sectes les plus religieuses de ce même Christianisme (1). Mais, dans leur hâte de l'idéal, ne concevant pas la possibilité de la réalisation de cet idéal dans la vie et dans la réalité, telle qu'elle se montrait à leurs yeux au sein de l'humanité, ils furent entraînés, par la pente de leur enthousiasme, à rêver une vie après la mort, en dehors de cette humanité vivante où leur idéal leur paraissait irréalisable à jamais. Ils s'écartèrent trop en cela de Moïse; et pour avoir saisi, par le cœur surtout et par le sentiment, la doctrine de la *fraternité,* ou de l'*unité en Adam,* ils arrivèrent à s'écarter de cette doctrine même dans leurs idées sur la vie future.

Les Pharisiens, enfin, qui ralliaient à eux le plus grand nombre des Juifs, et qui formaient réellement ce qu'on pourrait appeler l'Église juive, étaient restés, sur ce point de la vie future, plus conformes à la vraie tradition de Moïse. Adam étant l'homme universel, l'espèce homme, et chaque homme étant Adam, en un mot l'unité du genre humain constituant fondamentalement le dogme de la vie dans Moïse,

(1) Chez les Quakers et chez les Moraves.

il est évident que les Pharisiens, en mettant la vie future des hommes en tant qu'individus dans l'humanité, montrèrent une plus haute intelligence de la doctrine de Moïse sous ce rapport. Mais qu'aurait-il fallu pour qu'une telle opinion fût efficace et véritablement religieuse? Il aurait fallu qu'elle fût accompagnée de désir religieux et d'actes. Les Pharisiens placés à la tête de la nation juive, occupant les emplois et possédant les richesses, ne tendaient qu'à maintenir la situation des choses telle qu'elle se trouvait entre leurs mains. L'idéal d'une autre société, l'amour d'une autre cité, leur manquaient. Loin de chercher, comme dit S. Paul, la cité future, ou, comme dit S. Augustin, la cité de Dieu; ils ne cherchaient que la conservation de la grossière cité juive; ils ressemblaient aux Saducéens dans leur pratique, égoïstes comme eux, non pas autant qu'eux individuellement, mais par caste, et amateurs comme eux de la vie présente. Leurs docteurs formaient une sorte de théocratie et d'aristocratie, et ils avaient tous les vices de la théocratie et de l'aristocratie. Lisez, dans l'Évangile, tous les reproches dont Jésus les accable, toutes les malédictions que ce grand réformateur lance contre eux. Que devint donc la science entre leurs mains? que devint pour eux cette meilleure interprétation du Mosaïsme qu'ils possédaient sur ce point de la vie future? Rien d'efficace, rien de religieux, rien de social n'en sortit directement. Ce fut une croyance inerte, un dogme sans chaleur et sans vie. Ils savaient comment l'homme était immortel; mais, faute d'idéal et de charité, ils ne faisaient rien pour féconder cette croyance à l'immortalité. Car cette humanité dans laquelle ils voulaient renaître, ils la supposaient immobile, et au besoin ils servaient eux-mêmes à l'immobiliser. Leur dogme

donc de l'immortalité dans l'humanité était pour eux sans influence. La chaleur, la vie, le désir ardent d'une autre société, la soif de guérir tant de maux qui affligeaient l'humanité, l'enthousiasme, la vertu, la charité enfin, étaient parmi les Esséniens.

Qu'arriva-t-il donc et que devait-il arriver? C'est que ni le néant des Saducéens, ni le paradis imaginaire des Esséniens, ni l'idée de la renaissance en Adam ou dans l'humanité telle que les Pharisiens la concevaient, ne furent le dernier mot du Mosaïsme. Il se forma de ces trois idées une idée nouvelle et synthétique, qui les comprenait et les réalisait toutes les trois, de même qu'elle avait été engendrée par la tendance de toutes les trois. La tendance des Saducéens se rapportait à la vie sur la terre : ce que l'on appela *la résurrection* fut une vie future sur la terre, dans la nature, au sein de la réalité. La tendance des Esséniens se rapportait à l'idéal d'une société humaine fondée sur l'unité de la vie, sur la communion, sur la fraternité : ce que l'on appela *la résurrection* fut une vie future où l'homme rentrerait dans la vraie vie, dans l'Éden primitif, dans le paradis d'avant la chute, en réalisant l'unité, la fraternité, la communion. Enfin la tendance des Pharisiens était la vie de l'homme dans l'humanité, la continuation du lien des individus dans l'être collectif, l'unité et la multiplicité dans Adam : *la résurrection* fut la réalisation supposée de tous ces membres d'Adam qui avaient vécu d'une vie individuelle depuis le premier homme, mais séparés par des temps divers, et qui allaient vivre de nouveau réunis dans une même période de temps et dans un même lieu, d'une vie à la fois individuelle et collective.

Ainsi l'impuissance de chacune des trois interprétations de

Moïse prises séparément, et leur concours pour se fondre dans une idée commune qui les réflétât toutes les trois, voilà, suivant nous, la raison de ce grand fait historique jusqu'ici inexpliqué, le *Résurrectionisme,* ou l'opinion de la résurrection et du règne de Dieu sur la terre, qui devint une opinion régnante parmi les Juifs un peu avant l'époque de Jésus-Christ, et qui servit si puissamment à engendrer le Christianisme.

Vers le temps, en effet, où Jésus parut, l'idée de la *résurrection,* ou de ce que l'on appelait le *règne de Dieu sur la terre,* ou simplement *le règne,* s'était répandue parmi les Juifs. Cette opinion effaça l'idée que soit les Pharisiens, soit les Esséniens, se faisaient de la vie future.

Jésus eut tous les principes des Esséniens, et fut résurrectioniste. S. Paul, élevé dans le Pharisëisme, fut également résurrectioniste.

Je vais expliquer aussi brièvement que je le pourrai comment se forma cette croyance à ce que l'on appelait *la résurrection* ou *le règne.*

On croit vulgairement et les plus savants répètent encore aujourd'hui (1) que l'opinion de la fin du monde, ou de la consommation finale, suivie d'un avénement du règne de

(1) Plusieurs explications récentes du Christianisme reposent en partie sur cette base. La Perse offre, en effet, une ressource fort commode, vu l'obscurité qui le couvre encore, pour ces sortes d'hypothèses où l'on fait sortir le Christianisme de toute autre chose que d'un développement métaphysique de l'esprit humain, survenu d'abord au sein du Mosaïsme, pour se répandre ensuite dans tout le monde romain et de là chez les Barbares. Dupuis, à la fin du dernier siècle, expliquait sans broncher toutes les religions par des analogies de *forme.* Comme il ne voyait dans toutes qu'un bizarre composé d'erreurs et de mensonges superposés sur l'adoration de l'univers physique, il ne soupçonnait pas qu'elles pussent avoir un développement intrinsèque en rapport avec une idée métaphysique. Les analogies extérieures les plus futiles lui servaient ainsi de fil conducteur. Il croyait sonder dans la profondeur, quand il ne faisait que glisser à la surface. Son école se survit encore dans les systèmes récents dont je parle.

Dieu, avec séparation des bons et des mauvais, envoyés les uns dans le paradis, les autres dans l'enfer; on croit, dis-je, que cette opinion, qui précéda chez les Juifs la venue de Jésus-Christ, et qui servit de cortége à sa mission, est une idée sortie de la Perse. Que les Perses aient eu des idées de ce genre relativement au triomphe définitif du bon principe Ormuzd sur le mauvais principe Ahriman, et que les Juifs, dans leur contact avec les Perses, aient pris quelque connaissance de ces idées, cela me paraît assez vraisemblable. Mais il n'en résulte aucunement que l'opinion qui se produisit chez les Juifs vers le temps de Jésus-Christ fût persane, empruntée à la théologie de Zoroastre, ou à toute autre, étrangère pour ainsi dire aux Juifs, importée chez eux, et non pas née du développement de leurs propres doctrines.

C'est une grande erreur, d'abord, que de croire que cette opinion fût particulière à la Perse. L'idée de révolutions *périodiques* dans l'univers et de retours *palingénésiques* se retrouve chez toutes les nations de l'antiquité. N'avons-nous pas eu occasion précédemment de parler des supputations chaldéennes et indiennes sur les *âges périodiques* du monde? N'avons-nous pas vu que la prétendue chronologie de la *Genèse* relativement à la durée du monde antédiluvien se rapporte précisément à ces suppositions de *révolutions périodiques* dans l'univers?

Ces idées de *révolutions périodiques*, comme nous avons déjà essayé de le montrer, avaient un fondement astronomique. Il faut bien reconnaître en effet que, dès la plus haute antiquité, la période de six cents ans qui ramène le soleil et la lune aux mêmes points du ciel, fut connue. Non seulement Bérose s'en sert, comme d'un cycle astronomique qui exi-

stait de temps immémorial chez les Chaldéens; mais nous pouvons dire aujourd'hui que la très haute antiquité de cette période est attestée et par la *Genèse* de Moïse et par l'un des plus anciens livres de l'Inde, le *Dharma Sastra* de Manou. N'avons-nous pas prouvé, en effet, que les fameuses *périodes indiennes*, de même que les *périodes chaldéennes*, de même enfin que le calcul donné par Moïse, ou ce qu'on nomme l'*âge du monde avant Noé* et l'*âge des patriarches*, ont pour fondement commun cette période astronomique de six cents ans appelée *Néros* par les Chaldéens, et que Josèphe désigne sous le nom de *grande année* (1). Il faut donc attribuer au hasard le rapport évident et certain qui existe entre toutes ces supputations de l'antique philosophie numérique chez les différents peuples, ou bien encore il faut nier l'antiquité du livre de Manou et de la *Genèse*, si l'on ne veut pas reconnaître que, dès la plus haute antiquité, ce cycle de six siècles marquant le retour du soleil et de la lune aux mêmes points du ciel par rapport aux étoiles fixes était connu.

Mais, indépendamment des traditions chaldéennes de Bérose, de la *Genèse* de Moïse, et du *Dharma-Sastra* de Manou, nous avons une autre preuve de l'antiquité de ce cycle dans *la semaine*, ou dans ce septième jour, ce jour de repos, consacré à Saturne dans les antiques religions qui se rapportaient au culte de Saturne, et consacré à Jéhovah dans la religion de Moïse. Car la semaine n'est pas seulement une division du mois en jours; l'idée de *périodicité*, de *rétablissement*, de *palingénésie*, en un mot l'idée d'un retour

(1) Josèphe (*Antiq.*, liv. III, c. 3), parlant des patriarches, dit que leur longue existence entrait dans les vues de Dieu sur l'humanité; car, ajoute-t-il, « ils n'auraient pu, sans cela, connaître avec sûreté le mouvement des astres, » s'ils avaient vécu moins de *six cents ans*, attendu que c'est en cet espace de » temps que s'accomplit la *grande année* (ὁ μέγας ἐνιαυτός). »

périodique est fortement empreinte dans cette semaine composée de six jours suivis d'un *jour de repos*, ou de ce que Moïse appelle un *Sabbat?* Nous allons voir tout à l'heure l'immense influence de cette idée d'un retour périodique après six jours ou en général six époques

D'où venait aux anciens cette connaissance si précise d'un fait astronomique qui avait dû exiger bien des recherches (1)? Faut-il expliquer cette découverte par la prodigieuse antiquité que les Chaldéens s'attribuaient? A les entendre, ils subsistaient en corps de nation depuis quarante-sept mille ans quand vint Alexandre, et ils étudiaient le ciel depuis un nombre considérable de siècles? Faut-il croire que, de même que les langues et une multitude de notions fondamentales, ce fut un legs fait à notre humanité par cette humanité primitive à l'existence de laquelle toutes les découvertes des érudits viennent aboutir? Peu nous importe ici cette question des origines. Ce qui est certain, c'est que l'idée de *retour périodique* après un temps écoulé, soit dans les phénomènes généraux du ciel, soit dans les choses terrestres, était une idée dominante dès la plus haute antiquité.

(1) « L'illustre Jean-Dominique Cassini, dit le savant Goguet (*De l'Origine* » *des Lois*, etc.; *Appendice*), est, je crois, le premier qui ait aperçu le mérite du » *néros*. C'est, au jugement de ce grand astronome, une des plus belles périodes » que l'on ait encore inventées. Il en résulte que les années solaires des Chaldéens » étaient chacune de 365 jours 5 heures 51 minutes et 36 secondes. Cette pé- » riode nous fait connaître encore que les astronomes de Chaldée avaient déter- » miné, à une seconde près, la durée du mois lunaire, aussi exactement que les » astronomes modernes ont pu le faire. En effet, 600 années de 365 jours 5 heures » 51 minutes et 36 secondes font 7421 mois lunaires, dont chacun est de 29 jours » 12 heures 44 minutes 3 secondes moins 7 tierces et 18 quartes. On doit donc » regarder les 219,146 jours, ou, ce qui revient au même, les 7200 mois so- » laires, qui forment la période en question, comme équivalant précisément à » 7421 mois lunaires. Or c'est à cet espace de temps qu'on peut fixer l'époque du » retour du soleil et de la lune aux mêmes points du ciel. En un mot, le *néros* » des Chaldéens était, par rapport aux mois solaires et aux mois lunaires, exac- » tement ce qu'est la *période victorienne* par rapport au *nombre d'or* et au *cycle* » *solaire*. »

Bien des siècles après cette haute antiquité dont nous parlons en ce moment, les astronomes de l'antiquité moyenne, les Méton, les Eudoxe, les Ptolémée, s'occupaient encore du calcul de ces *périodes de rétablissement*, de ces *âges du monde*, de ces *grandes années*, comme on les appelait. Ainsi ils imaginèrent de chercher à quel retour périodique non seulement le soleil et la lune, mais encore les planètes, devaient se retrouver précisément aux mêmes points du ciel. C'est là une autre période dont il est souvent question dans les écrivains grecs et latins. Cicéron, Servius, Macrobe, nous apprennent que la durée de cette période, après avoir fort occupé les mathématiciens, était restée un problème (1).

Mais quand les savants de l'antiquité moyenne se livraient à ces recherches exactes, il y avait bien des siècles que, s'emparant de cette simple donnée du cycle de six cents ans,

(1) Cicéron dit que la valeur de cette *grande année*, cherchée par les mathématiciens et les astronomes, était une question longuement controversée : « Quarum (*stellarum errantium*) ex disparibus motibus *magnum annum* mathematici nominaverunt : qui tunc efficitur cum solis et lunæ et quinque errantium ad eamdem inter se comparationem, confectis omnium spatiis, est facta conversio. Quæ quam longa sit, magna quæstio est ; esse vero certam et definitam necesse est. » (*De Nat. Deor.*, lib. II, c. 20.) Macrobe donne à cette période quinze mille ans : « Mundani ergo anni finis est, cum stellæ omnes omniaque sidera certo loco ad eumdem locum ita remeaverint, ut ne una quidem cœli stella in alio loco sit quam in quo fuit cum omnes aliæ ex eo loco motæ sunt ad quem reversæ anno suo finem dedere. Hoc autem, ut physici volunt, post annorum quindecim millia péracta contingit. » (*De Somn. Scipionis*, lib. II.) Servius, après avoir cité un passage de Cicéron, tiré du livre aujourd'hui perdu qui avait pour titre *Hortensius*, et où cette révolution du soleil et des planètes est estimée à plus de douze mille ans, ajoute que les savants, et Cicéron lui-même, ont varié là-dessus : « De quo varia et a Metone, et ab Eudoxo, et a Ptolemæo, et ab ipso Tullio. Nam in libris *de Deorum natura*, tria millia annorum dicit magnum annum tenere. » (*Æneid.*, lib. III.) On ne retrouve pas aujourd'hui dans le traité *De la nature des Dieux* le passage dont veut parler Servius. Dans le dialogue *De Causis corruptæ Eloquentiæ*, attribué par les uns à Cicéron, par d'autres à Tacite ou à Quintilien, la grande année est estimée à douze mille huit cent cinquante-quatre ans. Il y a encore dans les anciens plusieurs autres estimations très-diverses de cette période. On peut en voir le détail dans Censorin, *De Die natali*, c. 18.

l'imagination des anciens avait rêvé une sorte d'astrologie judiciaire ou de science cosmologique, s'étendant à l'œuvre de Dieu tout entière, ciel et terre. L'idée de *périodicité*, de *rétablissement*, de *retour*, de *résurrection* de toutes choses, était l'idée principale et caractéristique de cette astrologie. Le monde, comme le phœnix, ne devait finir que pour renaître. De même que le soleil et la lune revenaient, après six siècles, aux mêmes points du ciel; de même après certaines périodes calculées sur celle-là, le monde devait recommencer une nouvelle vie. Ce que l'on appelle *la fin du monde*, ou *la consommation finale*, suivie de *résurrection*, ou, comme disaient les Apôtres de Jésus, d'une *palingénésie* générale, d'un *rafraîchissement* universel, sous les auspices d'un *roi* ou d'un *messie*, d'un prophète ou d'un type envoyé par Dieu à cet effet, est une dérivation de l'antique cosmologie dont nous parlons.

On ne se fait pas une idée juste de l'importance et de l'étendue que cette idée de *retours périodiques* dans l'univers prit chez tous les anciens peuples sans exception. Comment n'aurait-elle pas produit de plus grands résultats encore chez les Juifs, dont toutes les institutions reposent sur le Sabbat, et sur les autres formes dans lesquelles Moïse a marqué cette idée de rénovation, de rétablissement, de palingénésie, en l'unissant aux idées de repos, de liberté, de charité mutuelle, et de communion! Otez aux institutions de Moïse ces retours périodiques appelés *Sabbat* et *Jubilé*, tout l'esprit de ces institutions disparaît. Otez à la *Genèse* la création en six jours et le repos de Dieu au septième, la profonde théologie de l'immanence de Dieu dans les créatures s'évanouit. Otez ce septième jour que Dieu s'est consacré, s'est réservé, et dont il est si jaloux dans le *Deutéronome*

et dans le *Lévitique*, et la législation juive n'a plus de base solide. Chez aucun peuple, donc, cette idée de *retours périodiques et divins* ne fut plus fortement imprimée dans la science, dans les mœurs, dans la loi, dans tout ce qui constitue l'homme. Encore une fois, c'était chez un tel peuple, et dans le développement naturel du Mosaïsme, que cette idée devait produire ses plus étonnants résultats.

Mais d'ailleurs elle était partout cette idée. Au temps où parut Jésus, à l'époque où le germe préconçu d'un *règne messiaque* se développa si largement, l'idée que ce *règne* représentait était depuis longtemps répandue chez les philosophes des Gentils. Quelques-uns avaient même poussé cette idée à la plus étrange conséquence. Ils ne se contentaient pas de croire, comme les Indiens, par exemple, que le monde avait des phases de développement et de destruction, suivies de renaissance; ils voulaient que la plus parfaite similitude ou plutôt une identité complète existât entre les phénomènes qui se produisaient à ces époques périodiques. Suivant eux, ce qui s'était passé dans un moment de la durée se reproduisait identiquement dans une multitude d'autres. Ils s'imaginaient donc qu'à la fin de ce qu'ils nommaient la *grande année périodique* le monde se renouvelait, et recommençait à exister en la même forme et de la même manière qu'il avait fait précédemment. Les mêmes hommes qui avaient autrefois habité la terre renaissaient, et vivaient de nouveau d'une vie pareille à celle qu'ils avaient déjà menée. Les mêmes événements qui s'étaient passés dans le cours de la grande année précédente arrivaient dans celle qui suivait. Enfin, pendant toute l'éternité, toutes les années périodiques se ressemblaient, et n'étaient, pour ainsi dire, que des répétitions les unes des autres. On trouve des traces de ce

système dans Platon, et Origène l'attribue en général aux Platoniciens et aux Pythagoriciens (1). Mais il paraît que ce furent surtout les Stoïciens qui se montrèrent attachés à ces idées de *palingénésie* complète, et qui soutinrent le système de l'année périodique, entendu de cette façon, avec le plus de chaleur. On attribue à Chrysippe, un des plus célèbres philosophes de cette secte, d'avoir enseigné « qu'après notre » mort, une certaine période de temps étant écoulée, nous » serions rétablis dans le même état et dans la même forme » que nous avions précédemment. » Un autre stoïcien, Numénius, disait que « la nature tout entière se renouvelle » d'elle-même et en elle-même à l'époque de la grande année; » qu'alors notre être se rétablit dans notre première forme, » et que ces révolutions et périodes recommencent éternel» lement. » S. Augustin parle de cette opinion bizarre de quelques philosophes grecs d'une manière formelle : « Ils » croient, dit-il, que pendant toute l'éternité il y aura un » cercle d'événements tout semblables; et, par exemple, » comme Platon a enseigné dans l'Académie d'Athènes, de » même il y aura des temps pendant toute l'éternité où le » même Platon enseignera encore dans la même ville et dans » les mêmes lieux, et aura les mêmes disciples. Il en sera de » même de toutes choses, qui, suivant ce système, doivent » recommencer sans cesse après des intervalles longs, à la » vérité, mais précis et certains (2). » Peut-être est-ce à cette

(1) *Contr. Cels.*, lib. V, c. 21.
(2) « Absit autem a recta fide, ut his Salomonis verbis illos *circumitus* significatos esse credamus, quibus illi putant sic eadem temporum temporaliumque » rerum volumina repeti, ut, verbi gratia, sicut in isto sæculo Plato philosophus » in urbe Atheniensi, in ea schola quæ Academia dicta est, discipulos docuit, » ita per innumerabilia retro sæcula, multum plexis quidem intervallis, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, eademque schola, iidemque dis» cipuli repetiti, et per innumerabilia deinde sæcula repetendi sint. » (*De Civit. Dei*, lib. XII, c. 13.)

doctrine du renouvellement intégral ou plutôt du *recommencement* des choses, si l'on peut parler ainsi, que Virgile fait allusion lorsqu'il dit dans son églogue de *Pollion :* « L'heure du dernier âge prédit par les oracles sibyllins a » sonné ; la longue suite des siècles antérieurs va recommen- » cer de nouveau ; Astrée revient sur la terre ; nous allons » revoir l'âge d'or, le règne de Saturne (1). »

Virgile écrivait cela bien peu d'années avant l'apparition du Messie. Les Chrétiens des premiers siècles regardèrent ses paroles en cette occasion comme prophétiques ; mais on peut affirmer que, vers le temps de Virgile et de Jésus-Christ, l'opinion d'un renouvellement du monde, d'une *fin* et d'une *résurrection* de l'univers, était généralement connue et adoptée, sinon entendue par tous de la même manière. Virgile, donc, ne parlait pas ainsi par une inspiration particulière ; il répétait une opinion, prophétique si l'on veut, mais qui courait chez tous les peuples, et dans toutes les écoles des philosophes. La *palingénésie* était un dogme régnant. L'antique astrologie judiciaire, qui donnait au monde des âges de destruction et de renouvellement, avait pénétré peu à peu tous les esprits ; tous avaient fini par en admettre quelque chose. Les plus incrédules mêmes ne niaient pas le renouvellement, la *résurrection*, mais ils croyaient surtout à la destruction, à la *fin du monde*. On trouve des traces de cette opinion dans les sectes les plus opposées. Lucrèce, le représentant de l'école d'Épicure, affirme positivement la *fin du monde*, et

(1) Ultima Cumæi venit jam carminis ætas ;
Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo ;
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna.
(*Eclog.* IV.)

semble même la croire très-prochaine. Il explique fort au long comment les atomes, se décrochant, et retournant à leurs mouvements confus, amèneront la destruction de toutes les choses qu'ils avaient formées par leur agrégation. « Considérez, dit-il, cette terre, cette mer, ce ciel;... un » seul jour les verra périr, et la machine du monde, après » s'être soutenue pendant tant d'années, s'écroulera en un » moment... Peut-être verrez-vous avant peu le globe suc- » comber dans une destruction générale. Puisse la destinée » détourner de nos jours un pareil désastre (1) ! » La physique des Stoïciens, qui rivalisait alors avec l'atomisme d'Épicure, était encore plus directement concluante pour cette opinion de la *fin du monde*. Les Stoïciens s'étaient attachés à l'antique système qui expliquait tous les phénomènes par l'action vivante du feu. Dans leur cosmologie, les astres se nourrissaient des vapeurs de la terre et de la mer, et renvoyaient incessamment de nouvelles émanations à la mer et à la terre. Mais il en résultait une perte de l'humide, qui devait conduire enfin le monde à un embrasement général. Cicéron

(1) Principio maria ac terras cœlumque tuere :
Horum naturam triplicem, tria corpora, Memmi,
Tres species tam dissimiles, tria talia texta,
Una dies dabit exitio, multosque per annos
Sustentata ruet moles et machina mundi.
Nec me animi fallit quam res nova miraque menti
Accidat, exitium cœli terræque futurum,
Et quam difficile id mihi sit pervincere dictis,
Ut fit ubi insolitam rem adportes auribus ante,
Nec tamen hanc possis oculorum subdere visu,
Nec jacere inde manus, via qua munita fidei
Proxima fert humanum in pectus templaque mentis.
Sed tamen effabor : dictis dabit ipsa fidem res
Forsitan, et graviter terrarum motibus orbis
Omnia conquassari in parvo tempore cernes :
Quod procul a nobis flectat fortuna gubernans,
Et ratio potius quam res persuadeat ipsa
Succidere horrisono posse omnia victa fragore !
(*De Rer. Nat.*, lib. V.)

explique avec détail cette physique des Stoïciens (1). Toute cette secte donc admettait que le monde finirait par un incendie. « Nous soutenons, dit Sénèque, que c'est le feu »qui vivifie le monde, et transforme tout en sa propre »nature : donc le monde finira par le feu (2). » Seulement les Stoïciens eux-mêmes, suivant leur degré de foi religieuse, se partageaient, à ce qu'il semble, sur la question du renouvellement, les uns insistant sur cette idée plus que d'autres. Ce même Sénèque, s'il faut lui attribuer les tragédies qui portent son nom, après avoir, dans son Hercule au mont Œta, décrit en vers pompeux la catastrophe finale qui doit replonger l'univers dans le chaos, se demande ce qui adviendra alors, et quelle forme prendra le monde : *quis mundum capiet locus* (3). On voit qu'il est sceptique sur le mode de la *résurrection;* mais pourtant il ne la nie pas. Jamais, en effet, aucun penseur de l'antiquité n'a admis le néant, non plus que la création, comme on l'entend aujourd'hui. Ceux qui croyaient le monde *corruptible*, comme on disait alors, entendaient seulement par là que de même qu'il avait

(1) « Sunt stellæ natura flammeæ : quocirca terræ, maris, aquarum vapori»bus aluntur iis qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur; quibus altæ »renovatæque stellæ, atque omnis æther, refundunt eadem, et rursum trahunt »indidem, nihil ut fere intereat, aut admodum paullulum, quod astrorum ignis »et ætheris flamma consumat. Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Pa»nætium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum, »humore consumpto, neque terra ali posset, neque remearet aer; cujus ortus, »aqua omni exhausta, esse non posset; ita relinqui nihil præter ignem; a quo »rursum animante, ac Deo, *renovatio mundi* fieret atque *idem ornatus* orie»tur. » (*De Nat. Deor.*, lib. II, c. 46.)

(2) « Dicimus ignem esse qui occupet mundum et in se cuncta convertat. Ita »ignis exitus mundi est. » (*Nat. Quæst.*, lib. III, c. 13.)

(3) Jam jam legibus obrutis
Mundo cum veniet dies,
Australis polus obruet
Quicquid per Libyam jacet,
Et sparsus Garamas tenet;
Arctous polus obruet
Quicquid subjacet axibus,

été tiré du chaos et formé de certains principes, de même il se résoudrait un jour dans ces principes et retournerait provisoirement au chaos, pour renaître ensuite. Mais d'autres Stoïciens, en grand nombre, étaient plus affirmatifs que Sénèque sur l'idée de renouvellement, de renaissance, de *résurrection.* Dans le passage de Cicéron que nous venons d'indiquer tout à l'heure, le Stoïcien Balbus affirme que, selon la croyance de sa secte, cet embrasement du monde ne sera qu'une phase qui ramènera presque instantanément une création nouvelle, et *le même monde* qui existait auparavant : *Ita relinqui nihil præter ignem; a quo rursum animante, ac Deo, renovatio mundi fieret, atque idem ornatus* (κόσμος) *orietur.* Ce système des Stoïciens, en tant que faisant finir le monde par le feu, était au surplus le plus répandu et le plus populaire. Dion nous apprend que l'empereur Tibère avait souvent à la bouche un vers grec devenu proverbial, et dont le sens était : « Que la terre s'embrase » quand je ne serai plus (1). » Suivant Plutarque (2), la prédiction de la fin du monde par le feu remontait aux ouvrages d'Hésiode et à ceux d'Orphée. C'est donc assez vainement qu'on a attribué l'opinion des Stoïciens sur ce point à l'origine du fondateur de cette école, Zénon, né à Cittium,

Et siccus Boreas ferit;
Amissum trepidus polo
Titan excutiet diem;
Cœli regia concidens
Ortus atque obitus trahet;
Atque omnes pariter Deos
Perdet mors aliqua et chaos;
Et mors fata novissima
In se constituet sibi.
Quis mundum capiet locus?
(*Hercul. OEt.*, act. III.)

(1) « Sæpe recitasse memoratur antiquum hoc : Me misceatur igne terra mortuo. » (*Epitom.*, lib. LVIII.)

(2) *De Oraculorum defectu.*

petite ville grecque de l'île de Chypre, où était venue s'établir une colonie de Phéniciens. Ne sait-on pas que parmi les plus anciens philosophes grecs, Héraclite et Empedocle avaient aussi émis cette idée? Cette idée n'était réellement ni phénicienne ni syrienne exclusivement, comme on se l'est imaginé en la trouvant si fortement empreinte dans l'Évangile. Elle régnait en Syrie et chez les Juifs au temps de Jésus-Christ, comme elle régnait chez les Grecs et chez les Romains. Elle se rapporte fondamentalement à l'astrologie judiciaire de la haute antiquité, et à l'idée *palingénésique* qui était l'âme, si je puis ainsi parler, de cette astrologie. La palingénésie, le retour périodique, la renaissance ou la résurrection après une mort apparente, devant avoir lieu pour l'univers tout entier, l'hypothèse physique qui expliquait cette mort et cette résurrection par le feu était une des explications qui devaient se produire, et ce fut celle qui fut le plus généralement adoptée.

Il est vrai que cette hypothèse même se trouvait être précisément celle des anciens astrologues à qui était due l'idée de fin et de renouvellement périodiques. Car, si nous en croyons ce que Sénèque, ou l'auteur quel qu'il soit des *Questions Naturelles*, fait dire à Bérose, les Chaldéens auraient pensé que le monde finissait tantôt par l'eau, tantôt par le feu, suivant deux *grandes années* ou conjonctions diverses des planètes (1). Il est donc à croire que la prédiction de la fin du monde par le feu fut, en quelque sorte,

(1) «Berosus, qui Belum interpretatus est, ait cursu siderum ista (conflagra-»grationem mundi et diluvium) fieri. Et adeo quidem id affirmat, ut conflagra-»tioni atque diluvio tempus assignet. Arsura enim terrena contendit quando »omnia sidera, quæ nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint, sic »sub eodem posita vestigio ut recta linea exire per orbes eorum possit; inunda-»tionem futuram cum eadem siderum turba in Capricornum convenerit.» (*Nat. Quæst.*, lib. III, c. 29.)

dès la haute antiquité, le pendant de la tradition d'un déluge universel. La *palingénésie* ayant lieu, suivant l'antique Chaldaïsme, tantôt par l'eau, tantôt par le feu, et les grandes inondations partielles que les géologues aujourd'hui admettent, quoiqu'ils repoussent l'idée d'un déluge universel, ayant donné lieu à cette idée même d'un déluge universel, on dut penser que la prochaine grande révolution cosmologique s'opérerait sous l'autre conjonction palingénésique des planètes, et par conséquent par le feu. Non-seulement donc l'antique astrologie judiciaire avait établi l'idée de *palingénésie*, mais il est infiniment probable qu'elle avait aussi répandu l'idée que la prochaine palingénésie se ferait par le feu. Ainsi s'expliquent aisément toutes les traditions éparses où cette prédiction de la fin du monde par le feu se rencontre. Toutes ces traditions sont des débris de la science ou doctrine primitive qui régnait en Orient vingt siècles avant notre ère. «Le monde est sujet à des époques de fin et de renouvellement, il meurt et renaît. Sa mort et sa résurrection s'opèrent par l'eau et par le feu. Il a été renouvelé par l'eau; il sera renouvelé par le feu. Il finira donc par un embrasement général suivi bientôt d'une nouvelle terre, d'un nouvel univers :» telle était, dans son ensemble, la pensée de cette science ou astrologie primitive. La prédiction de la fin du monde par le feu n'est qu'un élément détaché de cette pensée. Il n'y a donc pas à s'étonner ni de trouver cette prédiction chez les Grecs, aux premiers temps de la Grèce, dans Hésiode et Orphée, par exemple, ni de la retrouver chez d'autres peuples, à de grandes distances de temps ou de pays, par exemple chez les Scandinaves. Puisque j'ai nommé cette tradition des Scandinaves, je dirai que la pensée mère, la pensée palingénésique me semble

s'être conservée dans cette tradition avec toute son étendue et tout son relief. Voici, en effet, comme la fin du monde et le dernier jugement sont décrits dans l'*Edda :* « Le feu » consume tout, et la flamme s'élève jusqu'au ciel. Mais bien» tôt une nouvelle terre sort du sein des flots, ornée de vertes » prairies; les champs y produisent sans culture; les calami» tés y sont inconnues... C'est là que les justes habiteront » et se réjouiront pendant tous les siècles. Alors le Puissant, » le Vaillant, celui qui gouverne tout, sort des demeures » d'en haut pour rendre la justice divine (1). »

Quoi qu'il en soit, au surplus, de l'origine même de cette hypothèse que le monde devait finir par le feu, ce qui est certain, c'est qu'au temps de Jésus elle était aussi connue en Occident qu'en Orient. Elle était, dis-je, si répandue, qu'il n'y a presque pas un poète latin chez qui on ne la rencontre. Ovide, au début de ses *Métamorphoses*, s'écrie : « Il » est marqué dans le livre du Destin qu'un jour viendra où » la mer, la terre et le ciel, s'embraseront, et où la machine » du monde sera renversée (2). » Lucain se plaît à décrire en déclamateur la lutte des astres entre eux, leur chute commune dans la mer, la discorde des éléments, et le chaos qui suivra (3); ailleurs il menace les hommes du feu qui

(1) Mallet, *Introduction à l'histoire de Danemarck.*

(2) Esse quoque in fatis reminiscitur, affore tempus
Quo mare, quo tellus, correptaque regia cœli
Ardeat, et mundi moles operosa laboret.
(*Metamorph.*, lib. I.)

(3) Cum compage soluta
Sæcula tot mundi suprema coegerit hora,
Antiquum repetent iterum chaos omnia. Mixtis
Sidera sideribus concurrent; ignea pontum
Astra petent; tellus extendere littora nolet,
Excutietque fretum; fratri contraria Phœbe
Ibit, et, obliquum bigas agitare per orbem
Indignata, diem poscet sibi; totaque discors
Machina divulsi turbabit fœdera mundi. (*Bell. Civil.*, lib. I.)

doit consumer toutes choses (1). Stace et Properce ont aussi parlé de la ruine de l'univers; mais on ne sait s'ils l'ont entendue à la manière d'Épicure et de Lucrèce, ou suivant le système des Stoïciens.

Ce qui chez d'autres peuples, tels que les Grecs et les Romains, n'était qu'nne opinion des écoles, des lettrés, des poètes, des savants, et n'avait qu'un rapport fort indirect avec les mœurs, les lois, la vie civile, la politique, la religion, prit chez les Juifs un tout autre caractère. La religion des Hébreux avait été précisément faite d'après l'antique astrologie dont cette opinion de la fin et de la résurrection du monde était un reflet et une émanation. L'idée *palingénésique* était synthétiquement empreinte dans toutes les institutions de ce peuple. Les Juifs croyaient que Dieu avait fait le monde en six jours, et s'était reposé au septième. Ils croyaient que Dieu s'était réservé le septième jour de la semaine, la septième année, et le carré de cette septième année. C'étaient là les Sabbats et les Jubilés de Dieu, comme Moïse le leur répète si souvent. A ces Sabbats, à ces Jubilés de Dieu, Moïse avait rattaché la morale, la liberté, l'égalité, la fraternité, la religion enfin. Le Sabbat sous ses différentes formes, expression positive de l'idée de *palingénésie*, était, si je puis ainsi parler, le sacrement caractéristique des Hébreux. Que devait-il donc arriver lorsque les idées de *palingénésie* relativement à l'univers entier, qui fermentaient chez tous les peuples, après avoir pris naissance dans l'astrologie même dont le Mosaïsme était empreint, viendraient à agiter

(1) Hos, Cæsar, populos si nunc non usserit ignis,
Uret cum terris, uret cum gurgite ponti.
Communis mundo superest rogus, ossibus astra
Misturus.
(*Bell. Civil.*, lib. VII.)

les enfants de Moïse; quand le fleuve, pour ainsi dire, remonterait à sa source; quand ce peuple, si préparé à croire à la *palingénésie* qu'il y croyait dans tous ses actes les plus religieux, viendrait à s'éprendre de cette idée d'une rénovation universelle, d'une *fin* et d'une *résurrection* du monde?

Il devait arriver ce qui est arrivé en effet, une *époque messiaque*. Il devait arriver que l'idée, si bien et si universellement préparée, d'une fin prochaine du monde suivie d'une résurrection, s'emparerait d'un certain nombre de ces fils de Moïse, et que cette manière de concevoir la vie future ferait pâlir les croyances incertaines que les trois sectes juives s'étaient faites jusque-là de cette vie future. L'athéisme froid et antisocial des Saducéens ne pourrait se soutenir, au sein du Mosaïsme, contre l'enthousiasme pour une cité nouvelle où toutes les idées de la terre s'uniraient à toutes les espérances du ciel; le Phariséisme en serait ébranlé, échauffé, transformé; et l'Essénianisme viendrait s'y rattacher et s'y fondre. C'est en effet ce qui arriva : le Christianisme, à son origine, n'est pas autre chose que cette synthèse.

Je vais le prouver par des faits et des témoignages. Je prie le lecteur de ne pas reculer encore ici devant quelques détails d'érudition. Je ne sache pas d'autre route pour arriver à des idées claires sur des points obscurcis par tant de préjugés.

Chacun convient, sans difficulté, que les Juifs, avant la venue de Jésus, attendaient le *Messie*. Mais on ne se fait pas une idée exacte de ce qu'ils imaginaient par ce *Messie*. Au fond, c'était une *époque sabbatique* ou *messiaque* qu'ils attendaient, et non pas seulement un Messie. L'idée d'un *roi* qui viendrait les *sauver* n'était que la forme secondaire de

leur pensée. Ce qu'ils attendaient, c'était la *fin du monde* et le *renouvellement du monde.* Leur attente du Messie était fondée sur l'antique doctrine des *âges périodiques du monde.*

Voulez-vous connaître leur croyance dans sa forme originelle et dans sa véritable étendue? La voici nettement formulée dans l'Épître attribuée à S. Barnabé, l'un des compagnons de S. Paul, et disciple comme lui de Gamaliel : « Remarquez bien, mes fils, ce que dit Moïse : *Dieu acheva le monde en six jours.* Moïse montre par là que Dieu achèvera le monde en six mille ans. Car un jour pour lui, c'est mille ans. Lui-même l'atteste quand il dit (Psaume DC) : *Mille ans devant mes yeux sont un jour.* D'où vous devez conclure que toutes choses seront consommées en six mille ans (1). »

Le fondement des Juifs pour croire que la consommation finale arriverait au bout de six mille ans était donc que Dieu avait créé le monde en six jours, et qu'il s'était reposé le septième appelé pour cela le *Sabbat*, ou le jour du repos; que selon les divines Écritures, mille ans n'étaient devant ses yeux que comme un jour; qu'il y aurait par conséquent dans la durée du monde six mille ans pour les travaux de cette vie, et qu'ensuite viendrait le jour du repos, le jour du Seigneur, le règne de Dieu, le grand Sabbat, le grand Jubilé. Mais combien durerait ce Sabbat? C'est ici qu'ils se divisaient : il y en eut qui, continuant la similitude, dirent

(1) « Attendite, filii, quid dicit : *Consummavit sex diebus.* Ita loquitur quia consummabit Dominus omnia sex annorum millibus. Dies enim apud illum mille anni sunt. Ipse mihi testis est, dicens : *Ecce hodiernus dies erit tanquam mille anni.* Unde scire debetis quia in sex millibus annorum consummabuntur omnia : ἐν τοῖς ἑξακισχιλίοις ἔτεσι συντελεσθήσεται τὰ πάντα. » (*Epist. Cath.*, § 2.)

que ce Sabbat ne durerait que mille ans. Mais la plupart ne poussaient pas l'idée plus loin que cette première palingénésie ou époque messiaque prédite pour la fin du sixième millénaire, et faisaient du septième millénaire l'éternité.

Au bout de ces six mille ans, donc, et à la suite de cette *fin du monde*, devait venir la *résurrection*, la *restauration*, le *rafraîchissement* de toutes choses, la *palingénésie*, comme s'expriment les Évangiles et les écrits attribués aux Apôtres. Or, une fois vulgarisée chez les Juifs, cette idée, qui avait sa source dans l'antique astrologie dont le Mosaïsme était empreint, gagna sans cesse, et ne quitta plus ce peuple. Même après Jean-Baptiste, après Jésus, après tous les autres Messies qui furent successivement rejetés, loin de s'arrêter, elle fit des progrès, et prit de plus en plus racine, effaçant les anciennes croyances; si bien que nous la trouvons aujourd'hui régnante dans les synagogues sur les ruines de l'ancien Saducéisme, de l'ancien Essénianisme, et de l'ancien Pharisécisme. Si vous demandez aujourd'hui aux rabbins juifs ce qu'ils pensent sur la vie future, ils vous parleront de résurrection; ils vous diront que le plus saint et le plus élevé de leurs dogmes est la résurrection des morts (1). Cette résurrection des morts n'est autre que l'heureux *règne* du Messie, qu'ils attendent toujours.

On suit, sans interruption, à partir du Christianisme, la trace de cette opinion parmi les Juifs. De même que Jésus, suivant l'Évangile même, avait été précédé par plusieurs prétendus Messies, il fut suivi par d'autres. Au second siècle, le Messie Barchochébas entraîna une grande partie de la nation, et, s'il faut en croire les historiens, plus de cinq cent

(1) Voy. la déclaration toute récente des rabbins de Londres, à propos des persécutions contre les Juifs de Damas.

mille Juifs périrent avec lui. Au quatrième siècle, S. Jérôme parle de la *nouvelle Jérusalem* que les Juifs de son temps espéraient : « Ils pensent, dit-il, voir le rétablissement d'une » Jérusalem toute d'or et de diamants, et de nouveau les » victimes et les sacrifices, et les mariages des saints, et le » règne du Sauveur sur la terre (1). » Au septième siècle, Julien, archevêque de Tolède, écrivit, comme je l'ai déjà dit plus haut, à la prière d'un roi d'Espagne, un traité intitulé *Démonstration du sixième âge contre les Juifs.* Il se plaint qu'ils ont ébranlé la foi des Chrétiens en soutenant, par toute l'Espagne et en tout pays, que le Messie ne s'était point manifesté, « puisqu'il ne devait venir que *dans le » sixième âge ou millénaire du monde,* et que suivant le cal» cul des livres hébreux, qui, suivant eux, étaient les origi» naux et les véritables, l'on n'était encore que dans le cin» quième (2). » Il commence par leur demander où ils ont trouvé positivement marqué, « que le Christ devait naître » au sixième millénaire du monde (3). » Puis, comme s'il adoptait leur idée sabbatique, il s'efforce de leur prouver, par l'autorité des Septante, que le Christ est véritablement venu dans le sixième âge ou millénaire, que cette période de six mille ans est même déjà passée, et que par conséquent « ils se trompent en croyant que le monde ne doit durer que » six mille ans (4). » Au treizième siècle, l'historien arabe

(1) « Judæi sibi auream atque gemmatam Jerusalem restituendam putant, » rursumque victimas et sacrificia, et conjugia sanctorum, et regnum in terris » Domini Salvatoris. » (*Comment. ad cap.* 19 *Jerem.*)

(2) « Pestilentiosis objectibus garrientes quod sumpta annorum supputatio ab » initio mundi secundum Hebræos Codices quintam adhuc sæculi ætatem insi» nuet, et necdum adhuc Christum venisse, quem in sexta credunt ætate sæculi » advenire. » (Julian. Tolet., *Præfat. in lib. contra Judæos.*)

(3) « Numquid aut per Legem, aut per Prophetas, alicubi specialiter in sexto » millesimo anno nasciturus prædictus est Christus. » (*Contra Judæos,* lib. III.)

(4) « Interim manifeste patescit opinio illa vestra vanissima, qua et sextam

Abulfarage accuse les Juifs d'avoir altéré la chronologie de leurs Écritures, pour la faire concorder avec leur idée sur le septième millénaire. Après avoir montré que, depuis l'origine du monde jusqu'au Messie, les Juifs ne comptent que quatre mille deux cent vingt ans, et que tous les Chrétiens d'Orient, à l'exception des Syriens, en comptent cinq mille cinq cent quatre-vingt-six, il ajoute que cette différence de plus de treize cents ans est attribuée aux docteurs juifs : « Car, dit-» il, comme il était marqué dans la Loi et dans les prophètes » que le Messie viendrait dans *les derniers temps*, les anciens » rabbins juifs ne trouvèrent pas d'autre moyen de rejeter » Jésus-Christ qu'en abrégeant les âges des premiers hommes, » qui faisaient connaître l'époque du monde. Ils se sont donc » avisés de retrancher cent ans de la vie d'Adam avant qu'il » engendrât Seth, et les ont ajoutés à ses autres années. Ils » ont fait de même pour la vie des autres patriarches jusqu'à » Abraham. De sorte que, selon leur supputation, Jésus-» Christ ne parut que dans le cinquième millénaire, le » monde n'étant presque qu'au milieu des temps, qui selon » eux ne doivent être en totalité que de sept mille ans. Et » cela fait, on les a vus dire : Nous ne sommes encore qu'au » milieu des siècles; donc le temps de l'avènement du Messie » ne peut être arrivé. Mais ils se trompent; car le calcul des » Septante fait voir que Jésus-Christ a été manifesté aux » hommes dans le sixième millénaire, et que le temps de sa » venue est accompli (1). »

» adhuc ætatem sæculi expectatis, et sæculum istud in sex millibus tantum annis » stare contingitis, quos jam et ipsos transactos esse probabitis. » (*Ibid.*, sub fin.)

(1) Voici le texte de ce curieux passage dans la traduction de Pockoke : « Ab » initio mundi usque ad Messiam, secundum computum Legis quæ in manibus » Judæorum est, anni sunt fere quater mille ducenti viginti. Et, secundum com-» putum Legis ex Versione Septuaginta, quæ in manibus Græcorum est, et reli-

Ce que dit Abulfarage de la durée totale de sept mille ans attribuée au monde par les Juifs, se rapporte à ceux d'entre eux qui ne donnaient au grand Sabbat de Dieu, ou au *règne divin*, qu'une durée précise de mille ans. Abulfarage confirme par là ce que tant d'autres témoignages prouventd'ailleurs, que l'idée première en tout ceci était l'idée d'un *septénaire* complet, composé de *six grands jours*, de mlile ans chacun, consacrés au travail et à la souffrance, mais suivis d'un *Sabbat.*

Ceux qui poussaient la similitude de la durée de la semaine avec la durée générale du monde au point de croire que le règne du Messie ne serait que de mille ans pourraient être nommés les Millénaires juifs. On connaît l'hérésie des millénaires ou Chiliastes chrétiens, qui commença au temps même des Apôtres, et qui se prolongea jusque vers l'époque de S. Augustin. Plusieurs Pères de l'Église, et des plus grands, S. Justin et S. Irénée entre autres, furent Millénaires. S. Jérôme, tout en combattant cette croyance, n'osa jamais la condamner absolument (1). Ces Millénaires chrétiens représentaient exactement l'opinion des anciens Millénaires juifs dont nous parlons; seulement, croyant que Jésus était le

»quarum Christianorum sectarum, exceptis Syris, anni sunt fere quinquies mille »quingenti octoginta sex; deficiente computo priori a secundo annis mille tre»centis septuaginta quinque : qui defectus adscribitur doctoribus Judæorum. »Nam cum prænuntiatum esset in Lege et Prophetis de Messia missum iri ipsum »ultimis temporibus; nec aliud esset rabbinis antiquioribus commentum, quo »Christum rejicerent, quam si hominum ætates, quibus dignosceretur mundi »epoche, mutarent, substraxerunt de vita Adami, donec nasceretur Seth, cen»tum annos, eosque reliquo ipsius vitæ addiderunt; idemque fecerunt in vitis »reliquorum Adami filiorum usque ad Abrahamum. Atque ita factum est ut in»dicet eorum computus manifestatum esse Christum millenario quinto, prope »ascedente ad medium annorum mundi, qui omnes secundum ipsos futuri sunt »septies mille. Dixeruntque : Nos adhuc medio temporis sumus, et nondum ad»est tempus adventus Messiæ designatus. At computus Septuaginta Seniorum in»dicat manifestatum esse Christum millenario sexto, atque adfuisse tempus ip»sius.» (*Hist. Dynastiarum*, dynast. VII, pag. 72.)

(1) «Quæ licet non sequamur, dit S. Jérôme (*Comment. in cap.* 19 *Jerem.*),

Messie, ils prenaient sa venue pour la base de tout leur système. Ils disaient donc que Jésus, le Sauveur des hommes, avait paru *vers la fin du sixième millénaire;* qu'il avait prêché une doctrine spirituelle et céleste; qu'il était mort et ressuscité après avoir fait une nouvelle alliance et créé un nouveau peuple; qu'ensuite il était monté au ciel glorieux et triomphant. Ils ajoutaient qu'*avant la fin du sixième millénaire* son Évangile serait répandu parmi les nations, et qu'au bout de six mille ans de la durée du monde l'Antéchrist viendrait, persécuterait les justes, et exercerait sur eux mille cruautés; mais qu'alors Jésus-Christ descendrait du ciel pour abolir le règne de ce tyran; que l'ayant fait mourir avec tous ses suppôts, il rétablirait Jérusalem, ressusciterait ceux qui étaient morts pour la défense de son nom, et principalement les martyrs, et régnerait *mille ans* avec eux dans la paix, la justice et la sainteté, mais néanmoins dans les plaisirs licites et innocents; c'est ce qu'ils appelaient *la première résurrection.* Ils disaient que ces *mille ans* étant près de finir, Dieu qui, pendant ce temps-là, avait lié Satan pour l'empêcher de nuire aux élus, lui laisserait la liberté, et que cet ennemi de Jésus-Christ susciterait les nations contre lui; qu'on assiégerait Jésus-Christ dans Jérusalem, mais que Dieu, irrité de l'audace de ces impies, les exterminerait tous; que les *mille ans* étant exactement accomplis, il y aurait un *embrasement général* qui changerait la face de la terre, et qu'alors se ferait le *dernier jugement;* que les impies, étant ressuscités, y comparaîtraient pour être condamnés aux feux de l'enfer, et les justes pour entrer dans

»tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et marty»res ita dixerunt : et unusquisque in suo sensu abundet, et Domini cuncta ju»dicio reserventur. »

la gloire éternelle : c'est ce qu'ils nommaient *seconde résurrection.*

Ce Millénarisme chrétien découlait si bien de la doctrine juive sur le Messie, et cette doctrine du Messie était elle-même si fortement liée à l'antique doctrine des renouvellements périodiques du monde, que c'est à peine si on peut appeler le Millénarisme une hérésie chrétienne, attendu qu'il est absolument du même âge que le Christianisme. En effet, à peine Jésus avait-il disparu, que ce Millénarisme surgit parmi ses disciples. Cérinthe, qui voulait empêcher de prêcher l'Évangile aux Gentils, et qui provoqua la conférence de Jérusalem, où, suivant les *Actes,* se trouvèrent avec lui S. Pierre, S. Jean, S. Jacques, S. Paul, S. Barnabé, et tous les sectateurs de la foi nouvelle; Cérinthe, dis-je, passe pour l'auteur du Millénarisme chrétien : mais il n'en faisait évidemment qu'une application à son idée de ne pas sortir du Mosaïsme. Son opinion était que l'on attendrait vainement la venue immédiate du jugement dernier; que le monde, depuis la mort ou la disparition de Jésus, continuait d'être comme auparavant; qu'il fallait donc croire que le jugement dernier était pour plus tard. De là il concluait que Jésus, tout divin qu'il fût, n'avait fait qu'une apparition *humaine* dans sa récente prédication; qu'il n'était pas *actuellement* ressuscité, comme on l'entendait; qu'il ressusciterait plus tard, mais qu'alors son *règne* s'établirait immédiatement sur la terre; qu'en effet il était impossible de comprendre comment, si Jésus était *actuellement* vivant et ressuscité, son règne ne s'établissait pas. Et, revenant à l'idée mère du résurrectionisme, il soutenait que cette énigme de la prédication du Christ que le *règne* du Christ ne suivait pas instantanément s'expliquait par les périodes

de temps que comportaient les prophéties. Jésus, disait-il, est venu avant la fin du sixième millénaire ; donc cette venue du Christ n'est qu'une préparation; il reviendra à la fin précise du sixième millénaire, et c'est alors qu'il sera l'homme *ressuscité*, c'est alors que viendra la *résurrection*. Et, de plus en plus fidèle à cette loi des temps, s'attachant de plus en plus à la doctrine mère, Cérinthe soutenait que cette *résurrection* durerait *mille ans*, ou tout le septième millénaire du monde. Restons donc Hébreux, concluait-il; car c'est pour le peuple hébreu que la Jérusalem nouvelle se prépare. Pendant les mille ans du grand Sabbat, Jésus, aidé de son peuple, triomphera des Gentils, et les amènera à reconnaître son *règne*. Ce n'est pas à nous à tenter cette œuvre impossible entre nos mains. Telle était évidemment la doctrine de Cérinthe, comme on peut l'apercevoir dans les débris qui nous en restent.

Mais le Millénarisme en lui-même était si peu une opinion particulière de Cérinthe, qu'on le retrouve très-positivement dans l'*Apocalypse*. Or, S. Jean, à qui l'on attribue cet ouvrage, était, suivant les traditions apostoliques, un des plus chauds adversaires de Cérinthe : « Je vis descendre »du ciel, » dit S. Jean, ou l'auteur quel qu'il soit de l'*Apocalypse*, « un ange qui avait la clé de l'abîme, et une grande »chaîne à la main. Et il saisit le dragon, le serpent, qui »est le diable et Satan, et le lia pour *mille ans*. Et il le »jeta dans l'abîme, il l'y enferma, et scella l'abîme sur lui, »afin qu'il ne séduisît plus les nations, jusqu'à ce que les »*mille ans* fussent accomplis; après quoi il faut qu'il soit »délié pour un peu de temps. Alors je vis des trônes, sur »lesquels s'assirent des gens à qui le pouvoir de juger fut »donné; je vis aussi les âmes de ceux qui avaient été déca-

» pités pour le témoignage de Jésus et pour la parole de » Dieu, qui n'avaient point adoré la bête ni son image, et » qui n'avaient point pris sa marque sur leurs fronts ou à » leurs mains, *et qui devaient vivre et régner avec Jésus-* » *Christ pendant ces mille ans.* Mais le reste des morts ne » ressuscitera point, *jusqu'à ce que les mille ans soient ac-* » *complis.* C'est là la *première résurrection.* Heureux et » saint celui qui a part à la première résurrection ! La se- » conde mort n'a point de pouvoir sur eux; mais ils seront » sacrificateurs de Dieu et du Christ, et *ils règneront avec* » *lui mille ans.* Et quand les mille ans seront accomplis, » Satan sera délié de sa prison, et il sortira pour sé- » duire les nations qui sont aux quatre coins de la ter- » re, etc., etc. (1). » On trouve de semblables visions sur le *règne de mille ans* dans le livre du *Pasteur*, d'Hermas, que l'on croit un des Chrétiens de Rome que S. Paul salue dans ses Épîtres. On sait que ce livre du *Pasteur* fut longtemps regardé comme canonique.

Sans contredit, toutes ces imaginations des Juifs du temps de Jésus sur la *résurrection* ou *palingénésie* se nourrissaient des tableaux que les anciens Prophètes avaient si souvent faits d'une *résurrection* du peuple juif entendue d'une façon politique et toute temporelle. Mais la pensée de ces Prophètes étant elle-même nourrie de la doctrine religieuse de Moïse, de la doctrine de l'*unité*, ces peintures avaient un tel caractère, qu'elles pouvaient également s'entendre de la résurrection ou palingénésie du monde. Les Prophètes avaient promis aux Juifs que Dieu les rassemblerait d'entre toutes les nations, et que, lorsqu'il aurait

(1) *Apocalyps.*, c. XX.

exercé ses jugements sur tous leurs ennemis, ils jouiraient sur la terre d'un bonheur parfait. Mais, dans la bouche des Prophètes, cette prédiction semblait planer sur le monde. Dieu, dans Isaïe, dans Ézéchiel, pour dire qu'il sauvera les Juifs, annonce qu'il créera de nouveaux cieux, une terre nouvelle. L'inspiration des Prophètes est prise à une telle profondeur dans le sentiment même de la vie, que, lorsqu'ils ne veulent parler que d'événements déterminés et précis, ils sont l'écho de la vie divine qui est au fond de leur cœur, l'expression d'une doctrine éternelle, les organes du Dieu un et infini, dont les oracles sont, comme sa nature, revêtus d'unité et de multiplicité. «Tout ce qui a été aupa» ravant,» dit Dieu par la bouche d'Isaïe, «s'effacera de la » mémoire sans qu'il revienne dans l'esprit. Vous vous ré» jouirez et vous serez éternellement pénétrés de joie dans » les choses que je vais créer, parce que je vais rendre Jéru» salem une ville d'allégresse et son peuple un peuple de » joie. Je prendrai mes délices dans Jérusalem, je trouverai » ma joie dans mon peuple. On n'y entendra plus de voix » lamentables ni de tristes cris. Ils bâtiront des maisons, et » ils les habiteront; ils planteront des vignes, et ils en man» geront les fruits. Il ne leur arrivera point de bâtir des » maisons et qu'un autre les habite, ni de planter des vignes » et qu'un autre en mange le fruit. Car la vie de mon peuple » égalera celle des grands arbres, et les ouvrages de leurs » maisons seront de grande durée. Mes élus ne travailleront » point en vain, et ils n'engendreront point d'enfants qui » leur causent de la peine, parce qu'ils seront la race bénie » du Seigneur, et que leurs petits-enfants le seront comme » eux. Le loup et l'agneau iront paître ensemble, le lion » mangera du fourrage comme le bœuf, et la poudre sera la

» nourriture du serpent; ils ne nuiront pas et ne feront » aucun mal sur toute ma montagne sainte, dit l'Éternel (1). » Ezéchiel ne fait point de promesses moins magnifiques : « Je vais ouvrir vos tombeaux, dit Dieu, et je ferai sortir » mon peuple des sépulcres. Je vous rendrai la vie, et je » vous rétablirai dans votre pays. Alors vous connaîtrez que » je suis le Seigneur. Je rassemblerai les enfants d'Israël, » en les tirant de toutes les nations parmi lesquelles ils ont » été dispersés, et je serai sanctifié au milieu d'eux à la vue » de toutes ces nations. Ils habiteront dans la terre que j'ai » donnée à mon serviteur Jacob. Ils y habiteront sans crainte, » y bâtiront des maisons, y planteront des vignes, et y de» meureront avec assurance, tandis que j'exercerai mes » jugements contre ceux qui étaient autour d'eux et qui les » ont maltraités. Et l'on connaîtra alors que c'est moi qui » suis le Seigneur et le Dieu de leurs pères (2). » Quand l'idée de la *palingénésie* du monde se répandit parmi les Juifs, toutes ces peintures d'un monde *renouvelé*, d'une Jérusalem nouvelle, vinrent s'appliquer à cette *palingénésie* du monde, et donnèrent à l'idée juive une précision, une netteté comparable à celle qui peut résulter pour nous de la vue des choses manifestées et présentes. Les Juifs crurent lire, à chaque verset de ces sublimes poésies des Prophètes, non seulement l'annonce de ce qui allait arriver, mais ce grand changement lui-même, tel qu'il devait s'opérer, figuré et raconté à l'avance.

Il ne faut donc pas séparer l'opinion qui a donné naissance au Christianisme, c'est-à-dire l'opinion d'un Sauveur du monde ou d'un Messie, de l'idée qui avait engendré cette

(1) Isaïe, c. LXV, v. 17 et suiv.
(2) Ézéchiel, c. XXXVII, v. 1 à 28.

opinion et qui lui était indissolublement unie, savoir que le monde devait se régénérer au bout de six mille ans. La *palingénésie* promise à Israël, et toutes les prophéties concernant le Messie, le fils de David, l'homme de l'*unité*, qui viendrait sauver les Juifs, ne doivent elles-mêmes être considérées que comme une autre face de la *palingénésie astrologique*, doctrine bien plus ancienne, qui avait son empreinte gravée dans la *Genèse* et dans toutes les institutions de Moïse.

Aussi non seulement les Évangiles et les écrits des Apôtres roulent sur cette *palingénésie du monde* vue à travers les Prophètes, mais tous les écrits des premiers Pères, des Pères des quatre premiers siècles, en sont profondément imbus. Il est évident par mille passages que les Apôtres et tous les Chrétiens de la primitive Église n'attendaient que la fin des siècles. S. Paul se vit souvent obligé de rassurer à cet égard les Églises avec lesquelles il correspondait. Il écrit aux Chrétiens de Thessalonique : « Nous vous prions, mes frères, par » l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la réu- » nion que nous aurons un jour avec lui, de ne vous point » troubler, en croyant, sur la foi de quelque esprit prophé- » tique, sur quelque rumeur vague, ou même sur quelque » lettre supposée venue de nous, que *le jour du Roi* (du » Christ) est proche (1). » Il leur avait appris antérieurement que le jour du Roi ou du Christ n'arriverait point que l'Antéchrist, qu'il appelle l'impie, l'homme de péché, le fils de perdition, ne parût auparavant. Il les rassure donc en leur montrant que cet Antéchrist n'a point encore paru. Et il ajoute : « Vous savez ce qui empêche qu'il ne vienne; il faut

(1) Ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα Χριστοῦ, *quasi instet dies Christi.*

» qu'il se manifeste *en son temps* (1). » Qu'entendait S. Paul par ce temps fixé pour la venue de l'Antéchrist, sinon la fin du *sixième millénaire?* Quand quelque chose d'extraordinaire arrivait, soit au ciel soit sur la terre, ces premiers Chrétiens, tout pleins de l'idée *palingénésique*, se figuraient aussitôt qu'ils étaient à la fin de ce sixième millénaire, et que le monde allait s'écrouler. Ils ne voyaient dans les persécutions faites aux fidèles que des présages assurés des approches de l'Antéchrist. Quand Néron commença à persécuter les Chrétiens dans Rome, il fut regardé par plusieurs comme l'Antéchrist, comme celui que S. Paul avait ouvertement marqué dans l'Épître aux Thessaloniciens que je viens de mentionner (2). Ceux qui eurent cette idée de Néron croyaient être au terme du sixième millénaire. Ensuite on annonça la fin des temps pour une époque qui répond aux dernières années de Marc-Aurèle. Des vers attribués aux sibylles, ouvrage de Juifs ou de Chrétiens, servirent à répandre cette prédiction. Plus tard encore, on crut, au troisième siècle, toucher à la consommation finale : Tertullien et S. Cyprien sont dans ce cas. D'autres enfin s'avisèrent que la fin du monde n'arriverait qu'environ cinq cents ans après Jésus-Christ, parce qu'ils croyaient, avec Jules Africain que Jésus s'était manifesté au milieu du sixième millénaire ; et Lactance a été de ce sentiment.

Il ne régnait donc, parmi les Chrétiens de ces premiers siècles, d'autre incertitude que de savoir à quelle époque précise du sixième millénaire Jésus avait paru, ou à quelle époque précise ce sixième millénaire se terminerait. Mais,

(1) « Et nunc quid detineat scitis, *ut reveletur in suo tempore.* »
(2) S. August., *De Civit. Dei*, lib. XX, c. 19 ; Lactant., *De Mort. persecutorum.*

chez tous, l'idée de la venue du Messie et des suites que cette apparition du Messie devait avoir était indissolublement liée à l'idée astrologique d'un *renouvellement périodique* du monde. Je pourrais citer cent passages des Pères qui prouvent que leur foi au Christianisme, leur foi au Messie, se fondait sur la supputation du sixième millénaire. Cela, certes, est trop évident des Pères que l'on regarde comme entachés de l'hérésie particulière des Chiliastes, tels que S. Justin et S. Irénée; mais tous les autres, sans exception, rapportent la venue de Jésus à la *grande année* de six mille ans, après laquelle devait s'ouvrir le Sabbat ou règne divin, la palingénésie, la résurrection.

Origène, dans son Dialogue contre les Marcionites, dit que Dieu s'est manifesté aux hommes six mille ans après avoir formé le premier homme. Il demande à son Marcionite : « Quand est-ce que Dieu est descendu pour sauver les hom» mes? » Cet hérétique répond : « Sous le règne de Tibère et » sous le gouvernement de Ponce-Pilate, comme porte l'É» vangile. » Origène réplique : « Vous voyez bien qu'il est » descendu *six mille ans* après avoir créé l'homme (1). »

Tertullien parle, dans son *Apologétique* (2), de deux avènements du Fils de Dieu : « Le premier, dit-il, est celui » où il a paru dans la faiblesse de la nature humaine et dans » l'état d'une bassesse extrême; mais le second est celui qui » doit bientôt amener la fin des siècles, et où il se montrera » avec toute la splendeur de sa divinité. » Il écrit ailleurs (3) que « l'Antéchrist va bientôt paraître. » Un autre apologiste

(1) « Itaque sexies millesimo anno descendit postquam ille Conditor hominem » finxerat : Μετὰ τὸ πλάσαι τὸν Δημιουργὸν τὸν ἄνθρωπον ἑξακισχιλιοστῷ ἔτει κα» τήλθεν. »
(2) *Apologet.*, c. XXI.
(3) *De fuga in persecut.*, c. XII.

des Chrétiens, contemporain de Tertullien et cité par Eusèbe, disait que « l'avènement de l'Antéchrist, dont tout le monde » parlait alors, n'était pas éloigné (1). » Nous voyons par S. Epiphane que les sectaires de Montan étaient aussi de cette opinion. Leur prophétesse Maximille annonçait qu'il n'y en aurait plus après elle, et que la consommation des siècles ne tarderait pas (2).

S. Cyprien parle de la fin du monde dans presque tous ses ouvrages. « Le monde, dit-il, dure depuis six mille ans; » depuis six mille ans le Diable ne cesse de tourmenter le » genre humain (3). » C'est ce qui lui fait croire que l'Antéchrist va bientôt paraître. Il commence ainsi son traité de l'*Exhortation au martyre :* « Nous voilà bientôt à la fin des » siècles, le dangereux temps de l'Antéchrist approche. » Aussi vous désirez de moi, mon cher Fortunat, que je tire » des livres divins quelque puissance pour fortifier l'esprit » de nos frères, et animer au combat les soldats de Jésus-» Christ (4). » Il écrit au peuple de Thibaris : « Vous saurez, » et vous devez tenir cela pour assuré, que l'orage de la per-» sécution est déjà sur nos têtes, que la fin du monde et le » temps de l'Antéchrist approche (5). »

Lactance consacre une partie du septième livre de ses *Institutions* à prouver que les oracles et les sibylles des

(1) « Tum decantatum illum Antichristi adventum jam tum imminere existi-» mabat. » (Euseb., *Hist. Eccles.*, lib. VI, c. 7.)

(2) « Post me prophetissa amplius non erit, sed consummatio. » (Epiphan., *Hæres.* XLVIII.)

(3) « Sex millia annorum jam pene complentur ex quo hominem Diabolus im-» pugnat. » (Præfat. lib. *De exhortat. ad martyr.*)

(4) « Quoniam persecutionum et pressuram pondus incumbit, et, in fine at-» que consummatione mundi, Antichristi tempus infestum appropinquare nunc » cœpit, ad præparandas, etc. » (Præfat. lib. *De exhort. ad martyr.*)

(5) « Scire debetis, ac pro certo credere ac tenere, pressuræ diem super caput » esse cœpisse, et occasum sæculi atque Antichristi tempus appropinquasse, ut » parati ad prælium stemus, etc. » (*Epist.* LVIII.)

païens s'accordent avec les prophéties juives pour montrer que « le monde est dans sa vieillesse et sur son déclin, et » qu'on en verra bientôt la dissolution (1). » Il dit qu'il n'y a qu'à ouvrir les Écritures pour savoir comment « la consom- » mation des siècles doit arriver, et quelle sera la fin pro- » chaine de toutes choses (2) ; » que « les derniers jours ap- » prochent, et que tous ceux qui ont supputé les temps, » soit par les traditions juives, soit par les histoires profanes, » ne comptent pas désormais plus de deux cents ans jusqu'à » la fin des siècles (3). » Enfin il s'explique nettement sur la base de cette opinion, en disant que « Dieu ayant créé le » monde en six jours, ce monde ne durera, tel qu'il est, que » six jours, qui sont six mille ans, parce que le grand jour à » l'égard de Dieu, est de mille ans (4). »

Telle était donc l'identité de la foi au *Messie* et de la foi à une *époque palingénésique*, tel était le rapport profond du Christianisme et de l'antique astrologie judiciaire qui donnait au monde des périodes de fin et de renouvellement, qu'à mesure que les six mille ans fuyaient derrière eux sans que le monde s'écroulât, les Chrétiens reprenaient incessamment leurs calculs, pour se persuader que les six mille

(1) « Secularium prophetarum congruentes cum cœlestibus voces finem rerum » et occasum post breve tempus annuntiant, describentes quasi fatigati et dela- » bentis mundi ultimam senectutem. » (*Instit. Divin.*, lib. VII, c. 25.)

(2) « Quomodo consummatio futura sit, et qualis exitus humanis rebus im- » pendeat. » (*Ibid.*, c. 14.)

(3) « Jam superius ostendi, completis annorum sex millibus, mutationem is- » tam fieri oportere, et jam propinquare summum illum confusionis extremæ » diem... Quando tamen compleatur hæc summa, docent ii qui de temporibus » scripserunt, colligentes ea ex Litteris sanctis et ex variis historiis, quantus sit » numerus annorum ab exordio mundi. Qui licet varient, et aliquantulum nu- » meri eorum summa dissentiat, omnis tamen expectatio non amplius quam du- » centorum videtur annorum. » (*Instit. Divin.*, lib. VII, c. 25.)

(4) « Quoniam sex diebus cuncta Dei opera perfecta sunt, per sæcula sex, id » est annorum sex millia, manere hoc statu mundum necesse est. Dies enim ma- » gnus mille annorum circulo terminatur, sicut indicat Propheta, qui dicit : *An- » te oculos tuos, Domine, mille anni tanquam dies unus.* » (Ibid., c. 14.)

ans n'étaient pas encore passés. Et voilà peut-être la raison profonde qui a fait que S. Jérôme, au cinquième siècle, a donné consciencieusement la main aux Juifs pour propager l'altération des nombres de Moïse dans sa traduction de la Bible, et reporter ainsi en avant quelques siècles qui permettraient à la prophétie de la fin des temps pour le sixième millénaire de subsister encore. Incertain entre deux points tout à fait inconcilliables, il aima mieux, voyant le Christianisme bien décidément posé, laisser croire que Jésus avait paru au commencement du cinquième millénaire (bien que primitivement on n'eût cru en Jésus que sur la supposition qu'il était venu à la fin du sixième), que de montrer si manifestement que la venue du Christ n'avait pas eu les suites qu'on attendait, et que la prophétie de la fin et du renouvellement du monde était une chimère. Voilà peut-être, dis-je, la raison pourquoi l'Église, non plus, n'a jamais rien décidé sur cette question capitale des temps, et qu'elle aussi a donné la main aux rabbins juifs, pour faire le monde plus jeune de près de deux mille ans que toute l'antiquité chrétienne ne l'a cru (1). Ce qui est certain, c'est qu'à l'époque où S. Jérôme propageait le calcul des Juifs, qui remettait la fin du monde, et suivant eux la venue du messie, à quinze cents ans en avant, S. Augustin, sentant trop bien que la foi à Jésus-Christ était liée à cette période palingénésique, cherchait encore à prolonger pour lui-même l'illusion du sixième millénaire. Il soutenait que de son temps on touchait au terme de cette *grande*

(1) Scaliger, le plus grand défenseur de la chronologie suivant le texte hébreu, avoue sincèrement que toute l'antiquité chrétienne a suivi les Septante. Parlant de Jules Africain, il dit : « Rursus quod omnes *uno ore* ab Adam ad » Christum quinquies mille quingentos annos putarent, huic quoque parti Afri» canus deesse noluit. » (*Prolegom. in Chron. Eusebii.*)

année, mais qu'elle n'était pas encore accomplie (1).

Les Juifs, dans la suite, n'ont pas été moins embarrassés que les Chrétiens de cette fameuse période qui les séduisit si longtemps. Car enfin, suivant leurs calculs mêmes, et en rejetant les Septante pour adopter le texte hébreu qu'ils nous présentent, nous avons aujourd'hui dépassé le sixième millénaire (2). Est-il étonnant que les Talmudistes aient pris l'avance, en lançant des imprécations contre ceux qui comptent les années et supputent les époques : « La mort, s'é» crient-ils, la mort à ceux qui supputent les périodes de » temps ! Les hommes, trouvant par leurs calculs que le temps » des promesses est arrivé, et que cependant on n'entend » point parler du Messie, sont portés à croire qu'il ne vien» dra jamais (3). » C'est encore dans cette vue que, parmi les treize articles de foi qu'ils nomment *Iccarim*, il y en a un qui regarde le Messie et qui est conçu en ces termes : » Je crois d'une foi complète que le Messie viendra ; et, quoi» qu'il tarde à paraître, je l'attendrai toujours jusqu'à ce » qu'il vienne (4). »

(1) « Cum, ex Litteris sacris, ab institutione hominis nondum completa an» norum sex millia computemus. » (*De Civitat. Dei*, lib. XV, c. 13.)

(2) Suivant le calcul des Juifs, ce sixième millénaire a fini en 1780.

(3) « Rumpantur ossa eorum qui periodos temporum computant. » (Talmud, *tract. Sanhedrin.*, c. 11.) — « Solet enim ita contingere, ut, cum adest termi» nus, nec venit promissio, homines dicant nunquam venturam. » (Maimonid., cap. ult. *Operis Magni.*)

(4) « Fide perfecta adventum Messiæ credo, et, etiamsi retardet, nihilominus » semper expectabo, donec veniat. » (Buxtorf, *Synagog. Judaic.*, c. 3.)

CHAPITRE NEUVIÈME.

PREUVE PAR JÉSUS-CHRIST. — ORIGINES DU CHRISTIANISME.

Le Christianisme, son apparition, et sa propagation, sont plus faciles à comprendre et à expliquer qu'on ne le croit ordinairement.

Ce n'étaient pas les Juifs seulement qui attendaient le Messie; le monde romain tout entier était jusqu'à un certain point dans la même attente. Nous avons prouvé par de nombreuses citations des philosophes et des poètes, que les Gentils croyaient, comme les Juifs, à une *palingénésie cosmique*, c'est-à-dire à une *fin* et à une *résurrection* du monde. Il est vrai que chez les Payens cette idée semblait détachée de toute idée sociale ou religieuse; c'était ou une hypothèse fondée sur les conjectures de la science, ou un débris de l'antique astrologie tombé parmi eux, mais sans connexion avec la religion et les institutions civiles ou politiques. Les physiciens croyaient à la fin du monde et à sa résurrection comme à une vérité de physique. Les poètes chantaient cette fin et cette résurrection du monde comme ils chantaient le

phœnix renaissant de ses cendres. Le vulgaire s'effrayait de cette prophétie par superstition, et y croyait parce qu'il croyait aux oracles auxquels on l'attribuait. La notion des Gentils sur cette palingénésie du monde était donc, pour ainsi dire, toute objective; ils en avaient l'idée, sans en avoir aucun sentiment subjectif. Ils voyaient cette rénovation de l'univers sous un rapport tout extérieur et purement physique : c'étaient la nature, le soleil, les astres, la terre, plutôt que la société humaine et eux-mêmes, qui devaient mourir et renaître. Ils ne liaient pas directement cette intuition d'un nouvel univers, soit à la destinée de l'empire, de ses mœurs, de ses lois, de ses institutions, soit à leur propre vie, à leur propre développement. Pour eux, enfin, entre la question métaphysique de la vie, la question politique et morale de la société et de la cité, et cette idée d'une période de fin et de renouvellement du monde, il n'y avait aucun enchaînement nécessaire, aucune parité, aucune connexion, aucune similitude. Tout au contraire, l'idée cosmologique se trouvait unie, chez les Juifs, par une affinité tout-à-fait naturelle, avec deux autres, savoir : 1° la notion religieuse ou métaphysique que Moïse, dans la *Genèse*, avait donnée de la *vie*, notion cultivée sans interruption chez ce peuple, par la voie des deutéroses ou interprétations orales; et 2° l'idée sociale ou politique, c'est-à-dire l'attachement que les Juifs avaient pour leur nationalité, et la foi que cette nationalité renaîtrait un jour avec éclat, foi que, sans interruption aussi, les Prophètes avaient exaltée en eux et portée à un haut degré de fanatisme.

Un Juif ne pouvait pas penser à la prédiction d'une époque *sabbatique* du monde, sans qu'à l'instant même l'idée du Mosaïsme ne le prît tout entier. Son lien, comme individu,

avec les autres Juifs, leur fraternité en Dieu, et par Dieu en Adam, en Abraham, en Isaac, en Jacob, en Moïse, venaient à l'instant même illuminer son cœur. Les malheurs de sa race, et les destinées promises à cette race choisie de Dieu, agitaient tout son être. Si le monde devait se renouveler, c'est que cette race devait refleurir. Le monde, l'univers n'avait-il pas été créé pour l'homme, pour Adam; et la race d'Abraham n'était-elle pas l'humanité? Le gouvernement de l'univers par Dieu, le gouvernement de la société juive par Dieu, n'étaient-ils pas un seul tout aux yeux des Hébreux? Y avait-il quelque différence pour eux entre leur sortie d'Égypte, par exemple, et le miracle de la Mer Rouge? Quand ils avaient combattu les Philistins, Dieu n'avait-il pas arrêté le soleil? Les Juifs, par le fait même de leur religion, de leur législation, de leur histoire, ne pouvaient donc séparer l'idée de la palingénésie du monde de celle de leur propre palingénésie, soit comme membres d'une même nation, soit comme individus.

Néanmoins on peut affirmer qu'à un degré bien moindre, il est vrai, quelque chose d'analogue finit, vers l'époque où parut Jésus-Christ, par se produire aussi chez les Gentils.

Vers le temps de Jésus, toutes les anciennes croyances des Grecs, des Romains, et des peuples vaincus et asservis par eux, étaient usées et ruinées; les opinions philosophiques les plus diverses s'étaient produites, combattues, détruites les unes les autres; il en était résulté le scepticisme, l'incrédulité, mais en même temps le besoin d'une nouvelle notion de la vie et d'une nouvelle vie. La réunion de tant de peuples en un seul avait commencé à donner le soupçon de l'*unité de nature*, de l'*unité d'espèce*, le soupçon de la *solidarité du genre humain*. On sait de quels applaudissements

le vers de Térence où la solidarité humaine est entrevue fut couvert à Rome sur le théâtre. Cicéron parle d'un lien de charité qui doit unir tous les hommes, et Sénèque dit sur la fraternité humaine une foule de bonnes choses, tout-à-fait équivalentes aux préceptes du Christianisme. Ainsi les nations, par une sorte de spontanéité, ou, si l'on veut, par suite des changements que les révolutions, les guerres, les conquêtes, avaient introduits dans leurs idées, arrivaient peu à peu à ce dogme d'*Adam* ou de l'*unité*, base que Moïse avait donnée, comme la notion même de la *vie*, à la religion des Hébreux. Si donc les Juifs les plus religieux et les plus profonds joignaient à l'antique prophétie d'une *palingénésie cosmique* la prophétie également antique d'une *palingénésie humaine*, s'ils voyaient, pour ainsi dire, du même coup d'œil, bien qu'à travers des nuages, l'esprit humain (intelligence, sentiment, activité) se rénover en même temps que tout l'univers, il faut convenir qu'à un moindre degré les plus religieux et les plus profonds des Gentils finirent par entrevoir aussi cette transformation, cette palingénésie de l'homme, à la lueur des rayons mêlés et confondus que les anciens maîtres de la philosophie, les Pythagore, les Socrate, les Platon, les Zénon, leur envoyaient encore.

Quant à l'idée de palingénésie politique, elle finit également par exister chez les Gentils comme chez les Juifs. Car si les Juifs s'imaginaient que Sion allait renaître au sein d'un grand miracle de palingénésie générale, les Romains rejetaient cette prophétie quant à Sion, mais l'appliquaient à leur empire. La prophétie orientale d'un Messie qui serait le maître du monde avait cours également parmi eux. Les historiens latins nous en sont garants. Tacite et Suétone s'en

expriment clairement à propos de Vespasien et de Titus. « On croyait assez généralement, dit le premier, qu'il était » écrit dans les antiques traditions sacerdotales qu'en ce » temps même l'Orient prévaudrait, qu'une grande initiative » viendrait de ce côté, et que des hommes partis de la Judée » s'empareraient du monde (1). » Suétone nous apprend que cette prophétie était aussi ancienne qu'enracinée dans toute la partie orientale de l'empire : « Tout l'Orient avait » retenti, dit-il, de cette croyance ancienne et indestruc- » tible, qu'il était marqué dans les destins qu'en ce temps » des hommes partis de la Judée s'empareraient du mon- » de (2). » Suétone et Tacite expliquent par cette prophétie la rébellion acharnée des Juifs qui amena, sous Vespasien et Titus, la ruine presque totale de ce peuple. Mais rejettent-ils pour cela la prédiction? Non, ils la tournent à leurs propres idées, en la rapportant à Vespasien et à Titus? Et Vespasien lui-même n'alla-t-il pas, en effet, prendre le présage de sa future grandeur auprès des prophètes de la Judée, à l'oracle du Mont-Carmel (3)? Et tout ne prouve-t-il pas qu'il prêta l'oreille à l'historien Josèphe, quand celui-ci lui fit l'application directe de la prophétie touchant le Messie (4). Soit persuasion, en effet, soit habileté, Jo-

(1) « Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso » tempore fore ut valesceret Oriens, profectique Judæa rerum potirentur; quæ » ambages Vespasianum ac Titum prædixerant. » (Tacite, *Histor.*, lib V.)

(2) « Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo » tempore Judæa profecti rerum potirentur. Id, de imperatore Romano (quan- » tum eventu postea patuit) prædictum, Judæi ad se trahentes rebellarunt. » (Suetone, *Vespasian.*, init.)

(3) « Apud Judæam Carmeli Dei oraculum consulentem ita confirmavere sortes, » ut quidquid cogitaret volveretque animo, quantumlibet magnum, id esse pro- » venturum pollicerentur. » (Suétone, *Vespasian.*)

(4) « Et unus ex nobilibus captivis, Josephus, cum conjiceretur in vincula, » constantissime asseveravit fore ut ab eodem brevi solveretur, verum jam impe- » ratore. » (*Ibid.*)

sèphe, prisonnier des Romains, s'obstina à reconnaître le général qui l'avait vaincu pour le Messie qui devait sauver le monde et le ramener à l'unité : « Tu n'es pas seulement » maître de moi, Vespasien, lui disait-il; tu seras empereur » et César; tu es annoncé par les oracles de la religion de » Moïse ; tu es le maître prédestiné de la terre, de la mer, » et de tout le genre humain (1). »

Il y avait donc partout, vers le temps de Jésus, aussi bien chez les Gentils que chez les Juifs, un pressentiment que l'homme, la société, l'univers, allaient bientôt se renouveler par une palingénésie. Si les Juifs croyaient à la *période sabbatique* où le monde devait se transformer par miracle, les Grecs et les Romains aussi y croyaient sous le nom de *grande année*. Si les Juifs croyaient à la venue d'un prophète ou d'un roi qui rallierait les Hébreux en un seul faisceau, et leur rendrait au centuple l'ancienne félicité de Sion, les Grecs et les Romains aussi avaient l'idée d'un nouveau sceptre qui s'étendrait sur le monde entier, et lui rendrait l'âge d'or, en fondant et unissant ensemble tant de peuples absorbés dans l'empire, mais non identifiés jusque-là. Enfin si les Juifs, ou du moins les plus philosophes et les plus religieux d'entre eux, pressentaient qu'une sorte de résurrection s'accomplirait dans Adam, c'est-à-dire dans l'homme, dans la nature humaine, et que, de même qu'Adam, ou l'homme,

(1) « Josephus, ut ipse narrat (Bell. Judaic.), cum in Sacris Litteris oraculum » reperisset, fore ut quidam ex Judæa orbi terrarum imperaret, id oraculum, » ob Romanorum seditiones, ad Vespasianum retulit, eique vaticinatus est imperium. Ejus oraculi meminit etiam Appianus, Historiæ Romanæ libro XXII. » Rectius autem ac verissime id oraculum de Servatore humani generis, Domino » nostro Jesu Christo, intelligetur. Neque enim toti terrarum orbi imperavit, » sed Romano imperio duntaxat. » (Zonaras, *Annal.*, tom. II, p. 193.) — « Tu » es Cæsar, Vespasiane, et imperator... Dominus quidem non mei solius es tu, » Cæsar, verum etiam terræ, marisque, ac totius humani generis (παντὸς ἀνθρώπου γένους). » (Eusèbe, *Hist. Eccles.*, lib. II, c. 19.)

était sorti de l'Éden, et tombé dans le mal, dans le péché, par l'égoïsme joint à la connaissance, de même l'homme rentrerait dans l'Éden, dans la vie, dans la vraie vie, dans la vie divine et éternelle, en se renouvelant par l'amour, par la charité jointe à la connaissance; les plus religieux aussi des Grecs et des Romains inclinaient sensiblement à cette grande et sublime doctrine. Car, encore une fois, ni la philosophie de Pythagore, ni celle de Socrate et de Platon, ni celle de Zénon, ni aucune autre, n'avaient pu, il est vrai, solidement s'établir; mais de toutes ces sources antiques s'élevait comme un parfum de moralité nouvelle et d'humanité. Le souvenir de tant de maux que tant de guerres pendant tant de siècles avaient exigés, et le résultat même de ces guerres, invitaient d'ailleurs à cette moralité nouvelle, qui embrasserait dans son sein vainqueurs, vaincus, et jusqu'aux esclaves. Qui n'était esclave alors et vaincu dans ce monde où toutes les races se trouvaient confusément agglomérées, et réduites toutes à une sorte de niveau d'impuissance sous un seul homme, l'empereur? De toute façon donc le *règne messiaque* était en germe chez les Gentils comme chez les Juifs; seulement le peuple juif était évidemment le noyau qui devait servir de centre de formation à cette grande révolution de l'esprit humain, et de la société humaine. Là, en effet, ce qui, chez les Gentils, était obscur et nébuleux, avait une forme précise et arrêtée. S'il s'agissait de la palingénésie sous le rapport métaphysique et moral, Moïse n'avait-il pas enseigné le Dieu unique, le vrai Dieu? n'avait-il pas enseigné le dogme de l'unité de l'espèce humaine? Donc chez les Juifs, revenir à l'unité, comprendre la solidarité humaine, admettre la fraternité des hommes, c'était tout simplement comprendre Moïse, revenir à Moïse, développer Moïse. Ce

dogme, après lequel aspiraient vaguement les sages les plus profonds de l'antiquité payenne, était, dans les livres des Juifs, écrit, et on peut dire sculpté, pour l'éternité. De même que les Juifs, dans leur esclavage d'Égypte, bâtissaient pour leurs maîtres des pyramides qui ont survécu à l'empire des Pharaons, de même ils avaient construit, par Moïse, une pyramide métaphysique et morale que leurs maîtres successifs Babyloniens, Persans, Syriens, Romains ou Grecs, n'avaient pu renverser, et où était à jamais gravée la loi divine de l'humanité. En second lieu, l'unité politique, l'idée d'un monde qui réunirait tous les hommes, était aussi fortement empreinte chez les Juifs, aussi claire pour eux, qu'elle était obscure et nébuleuse pour les peuples guerriers qui avaient continuellement formé leur cité par voie d'asservissement et de conquête. L'espèce humaine pour les Juifs, ce n'était, il est vrai, que le peuple choisi de Dieu et distingué du reste des nations. Moïse avait fait dire à Dieu, s'adressant à Abraham : Tu seras l'homme-peuple en attendant que tu sois l'homme-humanité. Les Juifs pouvaient ne pas comprendre cette dernière prophétie; mais l'unité ne les frappait pas moins : ils ne la voyaient pas moins clairement, pour ne la voir que dans leur nation. Ils identifiaient cette nation avec le père de cette nation ; ils avaient donc au plus haut degré une conception précise et nette de l'unité. Revenir à l'unité politique, c'était donc encore pour eux revenir à la loi, revenir à Moïse. Que les uns, comme Jésus le fit, étendissent cette unité à toutes les nations, ce n'était encore que développer Moïse en le confirmant. Enfin, quant à l'idée d'une palingénésie de l'univers, Moïse n'avait-il pas tracé toutes ses institutions d'après un certain rapport entre le gouvernement de l'univers par Dieu, et le gouvernement que, suivant lui

Dieu lui-même voulait voir régner parmi les hommes? La Bible n'était-elle pas en parfaite harmonie avec l'antique astrologie qui donnait au monde des âges de fin et de renouvellement? Donc, là où les savants, les physiciens et les philosophes des Gentils n'avaient pour se guider que des inductions et des raisonnements, les Juifs lisaient pour ainsi dire à chaque page de leurs livres sacrés et dans chacun de leurs rits la prophétie claire et certaine de cette même rénovation de l'univers.

Palingénésie, comme dit l'Évangile, palingénésie sous toutes ses formes, renaissance, renouvellement, nouvelle genèse, création nouvelle, voilà donc, si j'ose ainsi m'exprimer, le mot d'ordre qui parcourut le monde à l'époque de Jésus-Christ. Cette palingénésie, on la voyait dans l'univers, on la voyait dans la société civile et politique, on la voyait dans l'homme; elle avait trois formes, une forme cosmique ou physique, une forme sociale ou politique, une forme psychique ou psycologique. Elle regardait l'individu, qui devait se renouveler, mourir et renaître dans son être, dans sa nature la plus intime, dans sa connaissance, dans son amour, dans son activité. Elle regardait les hommes en général, ou la société, qui devait également se renouveler, mourir et renaître, se transformer par conséquent dans son principe même de sociabilité. Enfin elle regardait l'univers; car un miracle en dehors de l'homme, un miracle dans toute la nature, dans le soleil, dans les astres, dans les corps, devait accompagner ce grand miracle de la résurrection de la nature humaine et de la société humaine.

Mais cette triple palingénésie ne frappait pas également de ses trois rayons les esprits divers. Les uns étaient plus impressionnés de l'idée d'un miracle physique, les autres s'attachaient da-

vantage aux prophéties politiques, enfin les esprits contemplatifs étaient plus pénétrés de l'idée religieuse et métaphysique.

C'est la synthèse de ces trois formes de l'idée de palingénésie, c'est leur mélange, et à quelques égards leur confusion, qui donne aux Évangiles ce caractère de sublimité et en même temps de merveillosité et, si j'ose le dire, de féerie, qui a frappé, étonné et entraîné tant de générations.

L'Évangile est un tissu fabriqué, avec un art aussi naturel que prodigieux, de trois fils différents, qui non seulement se mêlent et s'entrecroisent, mais qui, comme s'ils étaient vivants, se changent et se transforment les uns dans les autres, à mesure que l'œil les considère. Vous suivez attentivement l'idée cosmologique, l'idée de la palingénésie générale de l'univers; vous la distinguez clairement, et vous allez dire : Voilà ce que le Messie représente. Mais, à l'instant même, c'est l'idée politique qui surgit, idée palingénésique aussi, mais politique et juive. Il ne s'agit plus, à ce qu'il semble, de l'antique prédiction des astrologues sur la durée du monde; il s'agit des Juifs et de leur empire. C'est à travers les peintures des Prophètes, peintures qui se rapportent à la nation juive, que la palingénésie maintenant vous apparaît. Un Messie, un roi a été prédit aux Juifs. Il doit descendre de David; il doit rétablir l'unité parmi les Hébreux. C'est ce *Roi* que, dès le commencement de l'Évangile, Hérode cherche à frapper; et c'est ce roi que Pilate à la fin couronne sur sa croix de cette inscription : *Jésus de Nazareth, roi des Juifs.* Vous croyez donc encore être sur la voie d'une explication; d'un bout à l'autre des Évangiles, mille traits vous semblent se rapporter à cette royauté, et s'y rapportent en effet. Vous allez de nouveau dire : Voilà l'idée que le Messie représente. Mais, à l'instant même, un troisième aspect s'empare de

vous : il ne s'agit plus ni d'une palingénésie cosmologique, ni d'une rénovation politique du peuple Juif. Écoutez les paroles qui sortent de la bouche de ce Messie ; c'est la doctrine de *la vie*, la doctrine de *l'unité* qu'il prêche. Il est venu au monde pour enseigner en quoi consiste *la vie*. C'est le cœur humain qu'il veut changer, c'est l'intelligence humaine qu'il veut éclairer. Voici un philosophe, un métaphysicien, un moraliste qui parle. Il veut faire connaître Dieu, qu'il appelle le Père ; il est le Fils, et il est un avec son père ; et il veut que ses disciples et tous ceux qui viendront à la vérité par ses disciples soient un avec lui et avec son Père ? Si les Juifs comprennent la vérité, il s'en réjouira ; car ils sont les aînés de la famille, ils sont, par Moïse, les prédestinés à cette doctrine. Mais s'ils ferment l'oreille à la parole de Dieu, il n'a pour eux que des plaintes, et pour ceux qui les conduisent que des sentences de condamnation. Dieu saura bien trouver ailleurs ses enfants; des pierres, Dieu saura faire sortir des enfants à Abraham. Samaritains et Juifs sont égaux aux yeux de cet homme. Les Gentils mêmes, les Syriens, les Grecs, sont déjà reçus par lui, en attendant que son diciple S. Paul entreprenne, sur une plus large échelle, la formation de ce peuple nouveau au sein duquel la nationalité hébraïque doit se fondre avec toutes les autres. Ce n'est donc plus ni le prophète transformateur du monde de l'antique astrologie, ni le roi juif promis par les Voyants juifs, que vous avez devant les yeux. C'est un être plus élevé, plus divin, inspiré du sentiment de l'infini, pénétré de la vraie nature divine et humaine, homme par conséquent et Dieu tout ensemble, parlant au nom de Dieu, et annonçant aux hommes qu'un homme nouveau doit se former en eux, s'ils veulent vivre et non pas mourir. La palingénésie que Jésus

représente est donc, sous cette forme, une rénovation spirituelle de l'homme, une résurrection psychologique. Rentrez dans l'unité, dans la charité, dans la fraternité, et vous vivrez. Comprenez le sens profond de la doctrine de Moïse, et vous vivrez. Aimez Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous-même, et vous vivrez. A tous ceux qui demandent à Jésus comment ils parviendront à la *vie éternelle*, Jésus répond : Entrez dans *la vie*. La *vie*, dans le sens divin où il la comprend, est identique avec la *vie éternelle*.

C'est ainsi que, suivant le point de vue où l'esprit se place dans la contemplation de ce livre étonnant qu'on appelle l'Évangile, la *palingénésie messiaque*, ou le *règne de Dieu*, revêt trois formes différentes, qui s'enveloppent pour ainsi dire les unes les autres, et, quoique fort distinctes si on les isole par l'analyse, se confondent synthétiquement.

Le Christianisme est donc expliqué, sans qu'en aucune façon sa *vérité relative* soit détruite, du moment où l'on comprend comment l'idée vraie de palingénésie, c'est-à-dire de rénovation, de transformation, de progrès, a revêtu et a dû revêtir, à cette époque de l'humanité, des formes fausses, et comment, bien que la *résurrection* telle que l'entendaient Jésus et le Christianisme soit une chimère, Jésus et le Christianisme étaient cependant dans la voie de la vérité, en suivant cet idéal de palingénésie générale et de résurrection.

Je prouverai d'abord, par le texte même des Évangiles, qu'au moment où Jésus entreprit sa prédication, tous les esprits en Judée étaient persuadés de l'échéance prochaine de cette fameuse époque palingénésique où le monde devait finir et ressusciter. Les passages qui le montrent sont répandus en foule d'un bout des Évangiles à l'autre; je n'aurai qu'à choisir, et je citerai seulement quelques-uns des plus

notables. On va voir que, depuis le roi Hérode jusqu'aux derniers du peuple, cette opinion était générale.

A peine Jésus est-il né, que, suivant l'Évangile, Hérode s'inquiète de la visite des mages, parce qu'il suppute que le *temps du Messie*, le fameux *septième millénaire* est arrivé : « Le roi Hérode ayant appris la visite des mages en fut trou-» blé, et tout Jérusalem avec lui. Et ayant assemblé tous les » principaux sacrificateurs et les scribes du peuple, il s'in-» forma d'eux où le roi (le Christ) devait naître. Et ils lui di-» rent : C'est à Bethléhem, ville de Judée ; car c'est ainsi que » l'a écrit un prophète (1). » Le massacre des enfants à Bethléhem et la fuite de la sainte famille en Égypte, qui nous paraissent aujourd'hui des fables si bizarres et si absurdes, ne devaient pas même paraître extraordinaires ou invraisemblables quand les Évangiles furent écrits. Car ces fables, s'il faut les traiter ainsi, se rapportaient à l'idée fondamentale que le Messie viendrait à une certaine époque précise et déterminée. Il était donc fort naturel de supposer qu'Hérode, qui se donnait lui-même pour une sorte de Messie et qui avait fondé la secte des Hérodiens (2), avait dû s'inquiéter beaucoup de tout présage qui pouvait se rapporter à l'époque et à l'homme messiaques. Un autre passage de l'Évangile nous fait encore mieux comprendre la vraisemblance que pouvait avoir, dans l'opinion des Juifs et des premiers Chrétiens, cette persécution d'Hérode. Ce prince étant mort, son fils Hérode-Antipas lui succéda comme tétrarque de la Galilée. Or celui-ci, suivant l'Évangile, croyait tellement à l'époque messiaque, il était tellement imbu de cette doctrine d'une

(1) S. Matthieu, ch. II, v. 3-5.
(2) Les Hérodiens, suivant Tertullien, S. Épiphane, S. Jérôme, S. Chrysostome, Théophylacte, et d'autres anciens, croyaient qu'Hérode était le Messie.

fin et d'une résurrection prochaine de toutes choses, qu'il était au moins aussi *résurrectionniste* que le furent Jésus ou S. Paul. Quand le bruit des cures merveilleuses opérées par Jésus en Galilée vient à se répandre au loin, Hérode-Antipas croit que Jean-Baptiste est *ressuscité des morts*, et que c'est lui qui fait les miracles que l'on attribue à Jésus : « Or le roi Hérode entendit parler de Jésus; car son nom » était fort célèbre. Et il dit : Ce Jean qui baptisait est ressuscité d'entre les morts, c'est pour cela que les puissances » agissent en lui. — D'autres disaient : C'est Élie; et d'autres : » C'est un Prophète ou un homme semblable aux Prophètes. » Mais Hérode en ayant ouï parler, dit : C'est ce Jean que » j'ai fait décapiter; il est ressuscité d'entre les morts (1).

Croire que Jean-Baptiste était ressuscité rentrait dans la doctrine même prêchée par Jean-Baptiste. Quelle était en effet, suivant l'Évangile, la formule de Jean-Baptiste dans sa prédication? « Amendez-vous, car le royaume des cieux » est proche (2). » Jean-Baptiste annonçait donc la proximité de l'époque messiaque, de l'époque de fin et de renouvellement, et l'approche du grand Sabbat que l'on appelait le *règne de Dieu*, ou le *royaume du ciel*. Croire, dis-je, que Jean-Baptiste était ressuscité, et que c'était lui qui faisait les prodiges attribués à Jésus, ce n'était donc pas sortir de cette doctrine de *résurrectionisme* qui occupait alors les esprits. Certes, je n'affirme pas qu'Hérode-Antipas ait réellement cru que Jésus était Jean-Baptiste ressuscité. Je ne soutiens pas non plus la vérité historique du massacre des innocents ordonné par son père Hérode-le-Grand. Je soutiens seulement qu'en attribuant ces pensées et ces actions

(1) S. Marc, ch. VI, v. 14-16. Cf. S. Matthieu, ch. XIV, v. 1-2.
(2) S. Matthieu, c. III, v. 2 : Μετανοῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

à ces deux princes, l'Évangile suppose par là qu'ils étaient *résurrectionnistes,* et croyaient, comme une multitude de Juifs, à une très-prochaine résurrection ou palingénésie.

Jésus n'était pas Jean-Baptiste ressuscité, mais il fut le continuateur de Jean-Baptiste. Il prêcha la même formule; il annonça comme lui la fin prochaine et la résurrection du monde, sous tous les aspects où cette doctrine de fin et de résurrection pouvait être envisagée, mais avec une telle supériorité, que ses disciples ne regardèrent plus Jean-Baptiste que comme son précurseur, le considérant lui-même comme le Messie en personne.

Suivant S. Jean, ce fut Jean-Baptiste qui soupçonna d'abord que Jésus pouvait bien être le Messie attendu, et ce furent deux disciples de Jean-Baptiste qui, sur cette indication de leur maître, s'imaginèrent les premiers que Jésus était en effet ce Messie : « Jean étant avec deux de ses disciples, et voyant Jésus qui passait, il dit : Voilà l'agneau de » Dieu. Et ses deux disciples, l'ayant ouï parler ainsi, suivirent Jésus. Jésus s'étant retourné, et voyant qu'ils le suivaient, il leur dit : Que cherchez-vous? Ils lui répondirent : » Rabbi (c'est-à-dire maître), où demeures-tu? Il leur dit : » Venez et voyez. Ils y allèrent, et demeurèrent avec lui ce » jour-là. André, frère de Simon Pierre, était l'un de ceux » qui avaient entendu ce que Jean disait, et qui avaient suivi » Jésus. André alla chercher le premier Simon son frère, » et lui dit : *Nous avons trouvé le Messie* (c'est-à-dire en grec » *Christos,* le Christ). Et il l'amena à Jésus. Jésus l'ayant » considéré lui dit : Tu es Simon, fils de Jona ; tu seras appelé » Kiphas (c'est-à-dire en grec *Petros,* Pierre). Le lendemain, » Jésus voulut s'en aller en Galilée, et il trouva Philippe, et » lui dit : Suis-moi. Or Philippe était de Bethsaïde, qui était

» aussi la ville d'André et de Pierre. Philippe rencontra Na-
» thanaël, et lui dit : *Nous avons trouvé celui de qui Moïse a*
» *écrit dans la Loi, et dont les Prophètes ont parlé ;* c'est
» Jésus de Nazareth, le fils de Joseph, etc. (1). »

L'idée préexistante de la prochaine échéance de la période sabbatique ou messiaque explique donc tout naturellement le commencement de la prédication de Jésus. L'opinion que Jésus pourrait bien être le Messie sort, au début, de l'école même de S. Jean-Baptiste. Jésus commence par répéter, avec les disciples de Jean, que le *septième millénaire* approche : « Or, après que Jean eut été mis en prison, Jésus s'en » alla en Galilée, prêchant l'évangile du *règne de Dieu*, et » disant : LE TEMPS EST ACCOMPLI, *et le règne de Dieu appro-* » *che.* Amendez-vous et croyez à la bonne nouvelle (2). » Dans S. Matthieu, la formule que Jésus emploie est identiquement celle de Jean-Baptiste : « Jésus commença à prêcher, » et à dire : *Amendez-vous, car le royaume des cieux est* » *proche...* Et Jésus allait par toute la Galilée, enseignant » dans les synagogues, prêchant l'*évangile de la royauté* (3). » Cet évangile de la royauté, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, ou de la royauté de Dieu, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ou de la royauté céleste, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, n'était donc en aucune façon particulier à Jésus. En le répandant à son tour, Jésus ne faisait que prêcher une chose déjà prêchée par bien d'autres avant lui, à savoir, comme il le dit lui-même, que *le temps était accompli*, et que le *septième millénaire*, ou *le grand Sabbat divin*, allait venir : c'était là ce que l'on appelait *le règne*, ou *le règne de Dieu*, ou *le*

(1) S. Jean, ch. I, v. 35-45.
(2) S. Marc, ch. I, v. 14-15.
(3) S. Matthieu, ch. IV, v. 17 et v. 23.

royaume des cieux, ou enfin *la résurrection*. La prédication de la prochaine venue de ce *grand Sabbat divin* s'appelait *la bonne nouvelle*, l'évangile. C'était tout simplement la bonne nouvelle ou l'évangile de la prochaine venue de ce règne; mais au lieu de répéter toujours, comme ils le font la plupart du temps, l'*évangile du règne*, c'est-à-dire la bonne nouvelle de l'époque palingénésique, les écrivains sacrés se bornent quelquefois à dire l'*évangile*, en sous-entendant l'idée à laquelle se rapportait cet évangile ou cette bonne nouvelle. Ainsi dans S. Matthieu : « Jean ayant ouï parler dans » sa prison de ce que Jésus-Christ faisait, il envoya deux de ses » disciples pour lui dire : Es-tu celui qui doit venir, ou devons-» nous en attendre un autre? » Jésus répond : « Allez et repor-» tez à Jean les choses que vous voyez et que vous entendez. » Les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les » lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts res-» suscitent, et l'*évangile* est annoncé aux pauvres (1). » Il est clair que cet évangile qui est annoncé aux pauvres est l'évangile du *résurrectionisme*, le même évangile ou la même bonne nouvelle que prêchait Jean-Baptiste. Une partie assez considérable de la nation était entrée, à la voix de Jean-Baptiste, dans la croyance que la période palingénésique était enfin arrivée, et Jésus lui-même atteste l'effet prodigieux que Jean avait produit en prêchant le *résurrectionisme*. « Qu'êtes-vous allés voir dans le désert? » dit-il au peuple assemblé autour de lui. « Était-ce un roseau agité » par le vent? Était-ce un homme vêtu d'habits précieux? » Non; c'était un prophète... Et tout le peuple qui l'a enten-» du, jusqu'aux péagers, ont justifié Dieu, ayant reçu le bap-

(1) S. Matthieu, ch. XI, v. 2-5. Cf. S. Luc, ch. VII, v. 19-22.

» tême de Jean. Mais les Pharisiens et les docteurs de la Loi » ne s'étant pas fait baptiser, ont rejeté le dessein de Dieu à » leur égard (1). » Jésus veut par là conclure de la prédication de Jean la vérité de sa propre prédication. Puisque Jean annonçait le Messie, dit-il, et que vous avez reçu son baptême, croyez donc au Messie.

Au surplus, l'effet même de la prédication de Jean-Bastiste tenait à ce que la plupart des Juifs avaient entendu parler de la prophétie du Messie ou de l'époque palingénésique, et que beaucoup avaient à l'avance et depuis longtemps une opinion faite à cet égard, opinion plus savante chez les uns et plus superstitieuse chez les autres. L'Évangile le montre en vingt endroits. Dans S. Jean, Jésus étant venu secrètement à Jérusalem à la fête des tabernacles, et s'étant mis à disputer avec les docteurs juifs sur sa personne et sur sa doctrine, le peuple se demande s'il ne serait pas le Christ: « Et quelques-uns de ceux de Jérusalem disaient : N'est-ce » pas celui qu'ils cherchent à faire mourir? Quoi! le voilà » qui parle librement. Les chefs auraient-ils reconnu qu'il » est véritablement le Christ? Mais nous savons d'où est celui- » ci, au lieu que, quand le Christ viendra, personne ne saura » d'où il est (2). » Et plus loin : « Plusieurs du peuple crurent » en lui, et disaient : Quand le Christ viendra, fera-t-il plus » de miracles que n'en fait celui-ci (3)? » Plus loin encore : « Les uns disaient : Celui-ci est le Christ. Et d'autres di- » saient : Mais le Christ viendra-t-il de la Galilée? L'Écriture » ne dit-elle pas que le Christ sortira de la race de Da- » vid (4)? » Dans le même Évangile : « Comme Jésus se pro-

(1) S. Luc, ch. VII, v. 24-25 et 28-29.
(2) S. Jean, ch. VII, v. 25-27.
(3) *Ibid.*, v. 31.
(4) *Ibid.*, v. 41.

» menait au temple, dans le portique de Salomon, les Juifs » s'assemblèrent autour de lui, et lui dirent : Jusqu'à quand » nous tiendras-tu l'esprit en suspens? Si tu es le Christ, dis- » le nous franchement (1). « On voit également dans S. Matthieu le peuple, étonné des cures merveilleuses opérées par Jésus, le prendre pour le roi *résurrecteur* promis par les prophètes : « Tout le peuple fut étonné, et ils disaient : Cet » homme ne serait-il pas le fils de David (2)? » Quelque fois Jésus est obligé de se cacher pour échapper à la multitude, qui, d'après cette croyance qu'il était le *roi sauveur* prédit par les Prophètes, voulait immédiatement le proclamer roi : « Et le peuple ayant vu le miracle que Jésus avait fait, ils » disaient : Celui-ci est véritablement le prophète qui devait » venir au monde. Mais Jésus ayant connu qu'ils allaient ve- » nir pour l'enlever, afin de le faire roi, se retira encore seul » sur la montagne (3). »

Ainsi l'Évangile nous montre partout le peuple imbu de l'idée du *grand Sabbat divin* et de l'idée du *Messie* ou *Roi* qui devait régner pendant ce grand Sabbat. Seulement on distingue encore fort clairement, dans l'opinion populaire signalée par l'Évangile, les trois nuances que nous avons marquées plus haut. Les uns concevaient plutôt le Messie comme une sorte de dieu transformateur des corps et en général de la nature; ceux-là étaient plus frappés de la *palingénésie cosmique.* D'autres le concevaient plutôt comme le roi annoncé au peuple hébreu, le roi national qui serait pour les Juifs, et à un bien plus haut degré, ce qu'avaient été, à des titres différents, Moïse et David; ceux-là étaient

(1) S. Jean, ch. X, v. 24-25.
(2) S. Matthieu, ch. XII, v. 23.
(3) S. Jean, ch. VI, v. 14-15.

plus impressionnés de la rénovation ou *palingénésie politique*. Enfin d'autres se faisaient du Messie une idée moins physique pour ainsi dire que les premiers, moins politique que les seconds; ils appelaient ce Messie du fond de leurs cœurs, et le voulaient aimer, pour se sauver par lui, se renouveler par lui, ressusciter avec lui. Combien de fois, dans l'Évangile, ne voit-on pas des hommes venir à Jésus, pour lui demander la vie, la vie éternelle! Ceux-là voyaient plutôt dans le Messie le sauveur des âmes, que le résurrecteur des corps, ou le roi juif promis par les Prophètes. Voici deux ou trois exemples des autres nuances que l'idée du Messie prenait parmi le peuple. Quand Jésus s'apprête à ressusciter Lazare: « Jésus dit à Marthe: Ton frère ressuscitera. Marthe » lui répondit: Je sais bien qu'il ressuscitera en la résurrec- » tion, au dernier jour (1). » Cette femme attendait donc la consommation finale; elle croyait qu'un *dernier jour* viendrait pour le monde, et qu'alors les morts ressusciteraient. Quand Jésus prédit sa propre mort, et annonce qu'il doit être *élevé de la terre*, marquant par là, suivant l'Évangile, de quelle mort il devait mourir: « Le peuple lui répon- » dit: Nous avons appris par la Loi que le Christ *doit de-* » *meurer éternellement;* comment donc dis-tu qu'il faut » que le Fils de l'homme soit élevé (2)? » Ceux qui répondent ainsi à Jésus montrent qu'ils ne croyaient pas au *Sabbat de mille ans*, mais au *Sabbat éternel*, après la fin du sixième millénaire du monde. Quand Jésus, parlant à la Samaritaine, lui dit: « Femme, crois-moi, le temps vient que vous » n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne ni à Jéru- » salem. Le temps vient que les vrais adorateurs adoreront

(1) S. Jean, ch. XI, v. 24.
(2) S. Jean, ch. XII, v. 34.

» le Père en esprit et en vérité, car le Père demande de tels » adorateurs ; » la Samaritaine répond : « Je sais que le Messie, » celui que l'on appelle le Christ, doit venir; quand il sera » venu, il nous annoncera toutes choses (1). » Et ensuite, surprise de ce que Jésus lui avait dit d'elle-même et de particularités qu'elle croyait secrètes, elle va l'annoncer dans la ville comme étant le Christ : « Venez voir un homme » qui m'a dit tout ce que j'ai fait; ne serait-ce pas le Christ (2)?» Les habitants de ce lieu, ayant à leur tour vu et entendu Jésus, inclinent, comme cette femme, à le prendre pour le prophète qui doit *sauver* le monde : « Et il y en eut beaucoup » qui crurent en lui après l'avoir entendu, et ils disaient : » Nous voyons bien que c'est lui qui est véritablement le » Christ, le sauveur du monde (3). »

Je n'ajouterai plus que deux citations de l'Évangile relativement à la préexistence de l'idée d'une *palingénésie* ou *résurrection* chez les Juifs avant la prédication de Jésus. Après la transfiguration sur la montagne, il y a entre Jésus et ses disciples une conversation qui montre jusqu'à quel point tous les détails de l'époque messiaque avaient été étudiés ou, si l'on veut, imaginés et rêvés par les lettrés juifs avant Jésus-Christ. On croyait que le prophète Élie ressusciterait d'abord, et que le Messie ne viendrait qu'ensuite. Jésus suppose que Jean-Baptiste a été en effet Élie ressuscité : « Et comme ils descendaient de la montagne, il » leur défendit de dire à personne ce qu'ils avaient vu, jus» qu'à ce que le Fils de l'homme fût ressuscité des morts. » Ils retinrent donc cette parole en eux-mêmes, se demandant

(1) S. Jean, ch. IV, v. 21-25.
(2) S. Jean, ch. IV, v. 29.
(3) *Ibid.*, v. 42.

»les uns aux autres ce que cela voulait dire, *ressusciter des »morts?* Et ils l'interrogèrent, disant : Pourquoi les scribes »disent-ils qu'il faut qu'Élie vienne auparavant? Il leur »répondit : Il est vrai qu'Élie devait venir premièrement et »rétablir toutes choses, et qu'il en devait être de lui comme »du Fils de l'homme, duquel il est écrit qu'il faut qu'il »souffre beaucoup et qu'il soit méprisé. Mais je vous dis »qu'Élie est déjà venu, comme il est écrit de lui, et qu'ils »lui ont fait tout ce qu'ils ont voulu (1). » S. Matthieu, dans son récit, conforme d'ailleurs à celui de S. Marc, ajoute : «Alors les disciples comprirent que c'était de Jean-Baptiste qu'il leur avait parlé. »

Enfin, après le crucifiement, Joseph d'Arimathée demande le corps de Jésus à Pilate. Ce Joseph d'Arimathée pouvait être secrètement disciple de Jésus, comme deux des Évangélistes, S. Matthieu et S. Jean, le disent; mais il était ostensiblement *résurrectioniste*, bien qu'il ne voulût pas paraître partisan de Jésus : «Comme il était déjà tard, »et que c'était le jour de la préparation, c'est-à-dire la »veille du sabbat, Joseph d'Arimathée, qui était un sénateur »jouissant de grande considération, et *qui attendait aussi »le règne de Dieu* (ὅς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ »Θεοῦ), vint avec hardiesse vers Pilate, et lui demanda le »corps de Jésus (2). »

On voit donc que cette opinion du *résurrectionisme*, ou de la venue prochaine de l'*époque palingénésique*, était aussi connue, aussi répandue, aussi vulgaire que possible avant la prédication de Jésus. Jésus n'a rien révélé à cet égard. Il n'a point inventé, par un effort de sa pensée, par

(1) S. Marc, ch. IX, v. 9-13. Cf. S. Matthieu, ch. XVII, v. 10-13.
(2) S. Marc, ch. XV, v. 42-43. Cf. S. Luc, ch. XXIII, v. 50-51.

une inspiration de son cœur, cette doctrine de la *palingénésie*, ou de la *nouvelle genèse* ou *création*. Il l'a reçue et adoptée; elle était dans le monde longtemps avant lui. Elle était en germe et virtuellement dans l'humanité depuis un nombre considérable de siècles. Moïse, en écrivant sa *Genèse* d'après la science antique, ou si l'on veut en transmettant ce livre aux Hébreux, avait implicitement enseigné la *palingénésie*. Car dire que le monde fut créé en six jours ou en six époques, et que Dieu rentra, au septième jour, dans son repos, dans sa virtualité (s'étant fait immanent dans ce monde ainsi créé, et ayant par là même supprimé ou rendu invisible la vertu créatrice qu'il avait développée pendant les six premiers jours de la genèse), c'était non seulement faire supposer, mais enseigner positivement, quoique d'une manière implicite, que ce monde ainsi créé, c'est-à-dire ordonné, ne serait pas éternel sous cette forme, de même qu'il n'avait pas toujours existé sous cette forme; qu'après donc une certaine période de durée sous cette forme, il reviendrait à l'état de non-manifestation d'où la puissance créatrice l'avait tiré; et qu'alors Dieu, sortant de nouveau de son repos, recommencerait à le créer, c'est-à-dire à lui donner de nouveau l'ordre, l'arrangement, la forme. Il est évident, en effet, par ce que nous savons aujourd'hui des livres de l'Inde, que la conception de la *Genèse* à cet égard est identiquement la même conception que nous retrouvons dans la philosophie indienne. Donc, de même que l'homme, suivant la *Genèse*, avait commencé par vivre dans l'Éden, dans le *règne de Dieu*, de même l'homme, après la *palingénésie*, vivrait de nouveau dans l'Éden, dans le *règne de Dieu*. Voilà la donnée générale qui sortait directement et nécessairement, pour tout esprit

méditatif, de la *Genèse* de Moïse. Il faut ajouter que cette induction se trouvait corroborée par le *Pentateuque* tout entier; que toutes les institutions civiles, toutes les pratiques légales, toutes les cérémonies religieuses attribuées à Moïse, semblaient avoir pour but d'indiquer et de voiler en même temps sous des symboles cette promesse de genèse nouvelle répondant à l'ancienne genèse. Supposez maintenant un développement de quinze siècles au sein d'une religion qui avait de telles prémisses; imaginez dans cette religion trois sectes rivales méditant, chacune dans un sens différent, sur ces prémisses, et cherchant l'avenir avec cette conception primordiale; supposez, de plus, un peuple toujours envahi, conduit en captivité, disséminé parmi les nations étrangères, sans pouvoir pourtant s'oublier et s'absorber parmi ces nations, précisément parce que la doctrine dont il a été nourri est supérieure à celle des autres peuples; enchaîné ainsi à cette doctrine, et souffrant à cause d'elle; n'ayant que l'avenir et la prophétie pour justifier un dogme qui est à la fois sa gloire, sa consolation, et la cause de son abaissement et de ses souffrances : et voyez si l'idée de *palingénésie* ne devait pas grossir comme un torrent, à mesure que le nombre de siècles que l'on avait attachés au dénouement de cette prophétie s'écoulerait, et si elle ne devait pas finir par envahir complètement l'esprit des Juifs sous tous les aspects qu'elle pouvait prendre!

Lorsque nous avons vu que même les Païens, philosophes, poëtes, et vulgaire, en étaient venus, vers l'époque de Jésus, à croire universellement à la fin prochaine et à la résurrection du monde, eux qui n'avaient pas la *Genèse*, eux dont les institutions n'étaient pas empreintes, comme celles des Juifs, de l'antique doctrine des époques de fin

et de renouvellement; eux qui n'avaient pas subi le sort des Juifs; eux dont les nationalités et les religions, moins fortement marquées d'un sceau distinct, avaient pu se mêler et s'amalgamer au point de se confondre; lorsque nous avons vu cela, dis-je, est-il étonnant que les Juifs se soient, non pas jetés, mais précipités dans cette idée! La pente de l'esprit humain allait là; mais les Juifs étaient la tête de colonne dans cette grande marche de l'humanité.

Le peuple juif, donc, oublia les solutions provisoires du Saducéisme, du Pharisëisme, et de l'Essénianisme. Il les oublia pour croire au Messie, c'est-à-dire pour croire à la palingénésie ou à la résurrection. Il commença à attendre ce Messie et cette résurrection longtemps avant l'époque de Jean-Baptiste et de Jésus, et il les attend encore aujourd'hui.

Ce point de la préexistence de l'opinion *résurrectioniste* une fois acquis, il me reste à caractériser la croyance de Jésus et sa prédication d'après les Évangiles eux-mêmes.

Jésus, avant sa prédication, qu'il commença, suivant l'Évangile, vers l'âge de trente ans (1), devait nécessaire-

(1) S. Luc, ch. III, v. 23 : « Et Jésus était alors (quand il reçut le baptême » de Jean) âgé d'environ trente ans, et il était, comme on le croyait, fils de Jo» seph, etc. » Il n'y a guère d'incertitude sur l'époque de la mort ou de la passion de Jésus, mais il y en a beaucoup sur l'époque de sa naissance. Hérode-Antipas était encore tétrarque de la Galilée, et se trouvait par hasard à Jérusalem, quand Jésus fut condamné. Or ce prince alla mourir à Lyon, exilé par Caligula, vers l'an XL de l'ère vulgaire; et cette date est parfaitement déterminée, puisque Caligula lui-même commença à régner en XXXVII, et fut assassiné en XLI. Donc le crucifiement de Jésus peut avoir eu lieu sous Tibère, l'an XXXIII de l'ère vulgaire, comme on le dit ordinairement, mais ne peut, dans aucune supposition, excéder de beaucoup cette époque. Mais quel âge avait alors Jésus? voilà le point difficile. Ceux qui s'imaginent que l'ère vulgaire coïncide exactement avec la naissance du Christ, n'hésitent pas à répondre qu'il avait trente-trois ans quand il mourut. Malheureusement cette ère, calculée au sixième siècle par Denys-le-Petit, repose sur une erreur bien démontrée. Pour supputer l'âge véritable de Jésus, on est forcé d'avoir recours à une indication que donne l'Évangile de S. Luc, savoir le dénombrement ordonné par Auguste un peu avant

ment appartenir à l'une des trois grandes religions ou sectes entre lesquelles se divisait le Mosaïsme. A laquelle des trois

l'époque de sa naissance. Mais la difficulté revient ici; car les savants s'accordent à reconnaître qu'Auguste fit faire jusqu'à trois fois de pareils dénombrements, le premier l'an XXVIII avant l'ère vulgaire, le second l'an VIII avant cette même ère, et le troisième l'an XIV de cette ère. On suppose ordinairement que c'est du second qu'il faut partir, et on croit que Jésus naquit trois ans après l'ordre donné par Auguste, et pendant l'exécution de cet ordre. Ainsi Jésus serait né cinq ans avant l'ère vulgaire, et il aurait été crucifié à trente-huit ans. D'autres étendent à cinq ans le délai qui s'écoula entre l'ordre donné par Auguste et la naissance du Christ, et le font ainsi naître trois ans avant l'ère vulgaire, et mourir à trente-six ans. Mais rien n'est plus incertain que ces hypothèses; et si l'on veut consulter la vraisemblance, et peser les témoignages des Pères, on restera convaincu que ce n'est pas du second dénombrement d'Auguste, mais plutôt du premier qu'il faudrait partir. Il faut bien qu'on sache que tous les anciens Pères n'ont pas donné à Jésus une vie si courte, à beaucoup près, que celle qu'on lui suppose maintenant. On voit, par leurs assertions mêmes et leurs hésitations, qu'ils étaient dans une grande incertitude sur ce point. Si Tertullien calcule l'âge total du Christ d'après le second dénombrement ordonné par Auguste, S. Irenée rejette positivement l'opinion que Jésus soit mort si jeune. Il soutient qu'il parcourut toute la carrière humaine dans ses phases diverses, et il s'appuie sur le témoignage de l'école de S. Jean l'Évangéliste : « Omnem ætatem sanctificavit... Per omnem venit ætatem... Quia autem triginta annorum ætas primæ indolis est, et juvenis extenditur usque ad quadragesimum annum, ut omnis quilibet confitetur, quadragesimo aut quinquegesimo anno declinat jam in ætatem seniorem, quam habens Dominus noster docebat, sicut Evangelium et omnes seniores testantur qui in Asia apud Joannem discipulum Domini convenerunt. » (*Advers. Hæres.*, lib. II, c. 38.) Il répète en vingt endroits cette assertion que la prédication du Christ dura, non pas trois ans, mais vingt ans, et qu'ayant reçu le baptême de Jean à l'âge de trente ans, il enseignait encore à l'âge d'environ cinquante ans : « Christus a quadragesimo ad quinquagesimum annum Evangelium prædicavit. » (*Ibid.*) « Christus non ergo multum aberat a 50 annis, et ideo dicebant ei : Quinquaginta annorum nondum es, et Abraham vidisti ! » (*Ibid*, c. 40.) Ceci fait allusion à ce texte, en effet assez positif, de l'Évangile de S. Jean : « Les Juifs dirent à Jésus : Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham ! » (Chap. VIII, v. 57.) Enfin S. Irenée s'explique comment s'était formée l'opinion que Jésus avait été crucifié vers l'âge de trente ans : « C'est, dit-il, qu'on n'a pas fait attention au temps qui s'est écoulé entre le baptême de Jésus et sa dernière venue à Jérusalem. On a lu superficiellement l'Évangile, et on n'a pas vu combien de Pâques célébrées par Jésus à Jérusalem cet Évangile suppose implicitement : *Non scrutati sunt in Evangeliis quoties secundum tempus paschale Dominus post baptisma ascenderit in Jerusalem.* » (Ibid, c. 39.) Il montre alors que le texte des Évangiles fait allusion en effet à un très grand nombre de Pâques célébrées par Jésus, et il conclut ainsi contre les Valentiniens, qui ne donnaient à la prédication de Jésus qu'un an de durée : « Non ergo anno uno prædicavit, nec duodecimo mense passus est; tempus enim a trigesimo usque ad quinquagesimum nunquam erit unus annus. » (*Ibid*, c. 40.) On ne peut rien dire de plus positif. S. Irenée croyait donc que Jésus avait enseigné pendant l'espace de vingt ans après son baptême, et qu'il avait été crucifié vers l'âge de cinquante ans. Et ce grand docteur n'était pas le seul à penser ainsi : « Plusieurs, dit S. Augustin,

appartenait-il ? J'ai démontré, dans un autre écrit (1), qu'il était Essénien.

Entre la métaphysique, la morale et les sacrements ou mystères des Esséniens, et la métaphysique, la morale et les sacrements ou mystères du Christianisme primitif, je défie tout homme de bonne foi de constater une différence quelconque, à cette seule exception que Jésus se crut le Messie et prêcha la prochaine palingénésie du monde.

Nous connaissons admirablement, par Joseph et Philon, la doctrine et la pratique des Esséniens; seulement ces témoignages, si importants pour l'histoire du développement religieux de l'humanité, n'avaient été jusqu'ici ni assez remarqués, ni véritablement compris. Les Pères du quatrième

» croient que le Seigneur a vécu autant d'années qu'il en fallut autrefois pour » bâtir le temple de Jérusalem, c'est-à-dire quarante-six ans; mais nous n'avons » aucune donnée certaine sur la durée de la vie du Seigneur : *Ignorantia consu-* » *latus quo natus est Dominus et quo passus est nonnullos coegit errare, ut pu-* » *tarent 46 annorum ætate passum esse Dominum*, etc. » (De Doct. Christ., lib. II, c. 28.) En l'absence de données certaines, on doit consulter la vraisemblance. Or je n'hésite pas à dire que la vraisemblance est tout entière du côté de S. Irenée. Dans le système qui fait mourir Jésus à trente-trois ou trente-six ans, la prédication de Jean Baptiste ne dure, comme celle de Jésus, que deux ou trois ans au plus. Comment croire que ce court espace de temps ait suffi pour produire l'effet que produisit la prédication de Jean-Baptiste? Quelle autorité auraient eu d'ailleurs chez les Juifs des hommes aussi jeunes que Jean-Baptiste et Jésus ? En supposant, au contraire, que les Évangélistes ont voulu parler du premier dénombrement d'Auguste, tout s'explique aisément. Jésus aurait eu environ vingt ans à la mort d'Hérode-le-Grand, et son éducation ne serait plus dès-lors une énigme pour nous; car il aurait passé sa jeunesse en Égypte, conformément à ce que rapporte l'Évangéliste primitif, S. Matthieu. Or Jésus fut si évidemment un Thérapeute, que je ne vois pas quelle raison empêcherait de croire qu'il ait vécu avec les Thérapeutes des environs d'Alexandrie. Revenu en Galilée à Nazareth, il aurait reçu le baptême de Jean vers l'âge de trente ans, comme disent les Évangélistes. Mais la prédication de Jean-Baptiste ne serait plus resserrée à une seule année, ou à deux ou trois ans au plus, comme sont forcés de le dire les partisans de l'opinion ordinaire. Cette prédication aurait eu toute l'étendue que son grand effet suppose. Jésus, à son tour, aurait commencé à enseigner environ dix ou douze ans après l'ère vulgaire; et, en fixant sa condamnation à l'an XXXIII, sa prédication aurait duré vingt ans, comme le dit S. Irenée, d'après le témoignage de l'école de S. Jean, et en se fondant sur les Évangiles mêmes. Quand on voudra comparer cette chronologie à celle qui est adoptée si légèrement, on verra, je crois, qu'elle a tout avantage sur cette dernière.

(1) *De l'Égalité*, deuxième partie.

et du cinquième siècles, ne voyant en effet aucune différence entre l'Esséniamisme tel qu'il se trouve, par exemple, décrit chez les Thérapeutes d'Égypte par Philon, et le Christianisme primitif, se plurent à supposer naïvement que ces Thérapeutes étaient des Chrétiens. Quelques savants modernes avaient, il est vrai, élevé des doutes sur ce point; mais on n'était pas arrivé à une solution évidente et à des conclusions certaines.

Je crois avoir dissipé tous ces nuages. J'ai prouvé que le traité de Philon sur les Thérapeutes est certainement antérieur à la prédication de Jésus, et peut-être même à sa naissance; j'ai prouvé l'identité des Esséniens de Judée et des Thérapeutes d'Égypte; j'ai prouvé que l'Eucharistie était le rit fondamental de la religion essénienne; j'ai montré que ce rit de l'Eucharistie ou du banquet égalitaire découlait directement de la vraie doctrine métaphysique de la vie, et se rattachait traditionnellement à l'antique religion dont nous retrouvons l'empreinte dans la Pâque des Juifs, dans le banquet commun des législations doriennes, dans le repas commun de Sparte, des hétairies carthaginoises et des anciens peuples d'Italie. L'essence religieuse de ce rit et sa haute antiquité ressortent évidemment des rapprochements que j'ai faits, d'après des témoignages historiques incontestables, dans l'écrit auquel je renvoie. Il est donc bien certain aujourd'hui que la doctrine de la *communion*, la doctrine de la *fraternité*, la doctrine du Christ en un mot, a eu sa racine dans l'antique Essénianisme, l'une des trois interprétations de Moïse, et la plus profonde de ces interprétations, au jugement d'écrivains juifs compétents, tels que Josèphe et Philon, qui pourtant étaient Pharisiens.

Je le répète, parce que j'ai à cet égard la conviction que

donne l'évidence, lisez ces passages de Josèphe et de Philon, puis lisez l'Évangile, vous n'aurez pas changé de lecture; vous vous croirez toujours dans le même livre, en ce sens que non seulement le Baptême, l'Eucharistie et toutes les institutions esséniennes vous rappelleront trait pour trait l'Église chrétienne primitive, mais que la morale et la métaphysique des Esséniens et de Jésus vous paraîtront si visiblement identiques, que vous n'aurez pas même l'idée d'une différence de quelque valeur. Et comment nierait-on ce rapport, quand il est bien certain et bien connu que les Quakers et les Moraves n'ont fait que rétablir parmi eux, jusque dans ses moindres détails, la pratique des Esséniens, et qu'ils se sont trouvés naturellement par là, sous le rapport évangélique, en tête de toutes les sectes chrétiennes?

Avec une identité si évidente et si parfaite entre les dogmes de l'Essénianisme et les dogmes de l'Évangile, peut-on sérieusement supposer que Jésus n'ait pas vécu dans cette secte? Il aurait donc été, dans cette hypothèse, Essénien sans le savoir! Mais quelle absurdité! Les Esséniens étaient aussi connus de tout le monde en Judée au temps de Jésus, et bien des siècles avant Jésus, que les deux autres sectes. A huit ou dix lieues de Bethléhem, où l'on suppose que naquit Jésus, à dix ou douze de Jérusalem, s'étendaient les villages esséniens sur les bords de la Mer Morte. Comment Jésus aurait-il fait pour ne pas savoir que, si près de lui, deux ou trois mille hommes pratiquaient le Mosaïsme le plus saint et regardé comme le plus saint? Mais la secte essénienne ne se bornait même pas, comme on se l'imagine, à ces espèces de moines confinés sur ce point de la Judée. Ceux-là pratiquaient le célibat, comme firent les moines chrétiens; mais il y avait partout, dans les villes juives,

et dans les pays étrangers où étaient répandus les Juifs, des Esséniens mariés, vivant en familles, et participant, jusqu'à un certain degré, à la vie générale de la nation. En un mot l'Essénianisme était une des trois sectes entre lesquelles se divisait la religion juive. Comment Jésus aurait-il fait pour ne pas savoir ce que tout le monde savait, qu'il existait trois interprétations ou deutéroses principales du Mosaïsme qui luttaient ensemble depuis des siècles, et que l'Essénianisme en était une? L'histoire juive antérieure à Jésus est pleine de faits qui se rapportent au rôle qu'avait joué depuis des siècles la doctrine essénienne, et l'on veut que Jésus ignorât cette secte! En vérité cela est trop absurde.

On m'a demandé de prouver *par l'Évangile* que Jésus était Essénien. On convient que dans l'Évangile Jésus poursuit vivement Pharisiens, Saducéens, Hérodiens, toutes les sectes juives, sans jamais attaquer d'un seul mot l'Essénianisme. Mais ce n'est pas suffisant, me dit-on, et la conformité de tout ce qui sort de la bouche de Jésus avec les préceptes de l'Essénianisme, sans qu'il y ait jamais une seule parole de Jésus qui ne soit essénienne de fait ou de tendance, ne suffit pas non plus. Prouvez-nous *par l'Évangile* que Jésus était Essénien.

Il paraît que ceux qui m'ont demandé cette preuve par l'Évangile, et qui lisent par devoir et par état ce livre, ne comprennent pas bien ce qu'ils lisent chaque jour. Ils auraient dû voir qu'un des quatre Évangiles, celui de S. Marc, est complètement essénien, quant au dogme, et qu'un autre, celui de S. Luc, bien qu'appartenant sous certains rapports à la tradition pharisienne, renferme aussi des marques incontestables d'un dogme particulier aux Esséniens. Je vais dire tout de suite quel est ce dogme.

N'est-il pas vrai que l'Évangile de S. Luc renferme une certaine parabole du mauvais riche et du Lazare, et que, dans cette parabole, « le mauvais riche étant en enfer (ἐν » τῷ ᾅδῃ) et dans les tourments, leva les yeux, et vit de bien » loin Abraham et Lazare dans son sein ; » qu'il supplia Abraham de lui envoyer Lazare, « afin que celui-ci trempât » dans l'eau le bout de son doigt pour lui rafraîchir la langue; » car le mauvais riche était extrêmement tourmenté dans » cette flamme (ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ) ; » mais qu'Abraham lui répond entre autres choses : « Il y a un grand abîme (χάσμα » μέγα) entre vous et nous, de sorte que ceux qui voudraient » passer d'ici vers vous ne le peuvent, non plus que ceux qui » voudraient passer de là ici (1). » A quelle secte juive une telle parabole, qui suppose nécessairement la croyance à un enfer et à un paradis, peut-elle appartenir? Évidemment, pour qui connaît les anciennes sectes juives, cette parabole est essénienne. Jamais Saducéen, jamais Pharisien n'aurait dit ou écrit pareille chose. Le propre des Saducéens était de nier radicalement toute vie future; le propre des Pharisiens était de croire au retour des bons dans la vie, dans la nature, dans la réalité, dans l'humanité, mais de rejeter l'opinion que les âmes, après la mort, allaient habiter des lieux particuliers, des enfers ou des paradis. Le propre des Esséniens, au contraire, était de croire à des lieux semblables à ceux que les Grecs appelaient Champs-Élysées et Tartare. Les Pharisiens, vers le temps de Jésus, avaient adopté, il est vraï, l'idée de la *résurrection*, c'est-à-dire d'une *résurrection générale*, l'idée de la *palingénésie*, que les Saducéens s'obstinaient à rejeter, comme ils avaient rejeté antérieure-

(1) S. Luc, ch. XVI, v. 19-31.

ment toute autre hypothèse de vie future. Mais du *résurrectionisme* à l'opinion qui fait la base de la parabole du Lazare, il y a une immense différence. Un Pharisien *résurrectionniste* aurait pu dire que les âmes des Juifs étaient reçues dans *le sein d'Abraham* jusqu'à ce que vînt la *résurrection;* mais il n'aurait assurément pas employé ces images d'enfer et de paradis. Donc cette parabole est essénienne; donc, si cette parabole est de Jésus, Jésus était Essénien; et si elle n'est pas de Jésus, mais des Évangiles, du moins faut-il admettre que l'Essénianisme se trouve profondément marqué dans les Évangiles par ce qu'il avait de plus particulier et de plus distinct au regard des autres sectes juives.

Il est si vrai que Jésus était Essénien, que ses disciples furent d'abord connus sous le nom même d'*Esséniens.* Ce n'est que huit ans après la passion de Jésus que quelques-uns prirent, à Antioche, le nom de Chrétiens. « Ce fut à Antioche, » disent les *Actes des Apôtres,* que les disciples commencè» rent à prendre le nom de Chrétiens (1). » Or, avant qu'ils ne prissent eux-mêmes, à Antioche, ce nom de Chrétiens, comment les appelait-on? *Esséniens.* C'est du moins ce qu'affirme très positivement S. Épiphane. Ce Père, parlant de l'hérésie des Nazaréens, s'exprime ainsi: « Leur nom vient » de ce que les premiers Chrétiens étaient, au commence» ment, désignés par le nom général de Nazaréens; ensuite, » après peu de temps, on leur donna le nom d'Esséniens, » avant que les disciples ne prissent eux-mêmes, à Antioche, » le nom de Chrétiens (2). » Ainsi voilà qui est certain sui-

(1) *Act.*, ch. XI, v. 26.

(2) « Atque illi (Nazaræi) quidem non a Christo, neque ab Jesu, nomen ac» ceperunt, sed se Nazaræos appellarunt; si quidem Christiani tum omnes Naza» ræi vocabantur, quanquam pro exiguo tempore Jessæorum penes illos nomen » resedit, antequam Christiani Antiochiæ nominari cœperint: Γέγονε δὲ ἐπ' ὀλίγῳ

vant ce Père, le plus versé peut-être de tous les Pères du Christianisme dans les origines juives, les premiers Chré-

» χρόνῳ καλεῖσθαι αὐτοὺς Ἰεσσαίους, πρὶν ἢ ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείας ἀρχὴν λάβουσιν οἱ » μαθηταὶ καλεῖσθαι Χριστιανοί. » (*Hæres*. XXIX, c. 4.) On sait que dans Josèphe et dans Philon, les Esséniens sont indifféremment appelés Ἐσσαῖοι ou Ἐσσηνοί. Il est évident que le nom de Ἰεσσαῖοι que leur donne ici S. Epiphane est le même que celui d'Ἐσσαῖοι. Pourtant quelques savants, faute d'avoir saisi la relation du Christianisme à son origine et de l'Essénianisme, ont été fort embarrassés d'expliquer ce nom de Ἰεσσαῖοι donné, selon S. Épiphane, aux premiers Chrétiens. On a été jusqu'à imaginer que ce nom leur venait peut-être de Jessé, père de David. Il faut savoir que tous ces noms de Jessé ou Isaïe, ou Esaïe, de Josué ou Jésus, et d'Esséens, ou Jesséens, ou Esséniens, ont tous la même racine hébraïque, et se confondent réellement quant au sens. La racine commune de tous ces noms est le verbe *être*, c'est-à-dire le radical *is*, qui est le verbe substantif en hébreu. Le père de David est appelé indifféremment dans l'Écriture Isaï ou Jessé. Tous les lexiques traduisent ce double nom par *ens*, *existens*. « *Jesse*, *pater Davidis*, dit S. Jérôme, *derivatur a radice* esse. » Ce radical avait donné lieu au mot *ischo* ou *iehoscho*, qui exprime l'action de rendre la vie, de *sauver*. De là le nom de Josué, en hébreu *Jehoschua*, qui veut dire *sauveur*. (S. Jérôme, et Eusèbe, *Demonstr. Evangel.*, c. ult.) C'est ce nom même de Josué que l'ange, dans S. Matthieu, donne à Jésus : « Et elle (Marie) enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui *sauvera* son » peuple de leurs péchés. » (Ch. I, v. 21.) Les Septante avaient traduit le nom de Josué, fils de Nun, par Ἰησοῦς ; les Évangélistes firent de même pour le fils de Marie. L'identité de ces deux noms et leur signification est donc certaine. Leur rapport avec le nom de Jessé ou d'Esaïe résulte de leur signification même ; car le nom de Jésus ou de Josué ne signifie *sauveur* que parce que le radical qui se trouve dans Isaïe et dans Jessé signifie l'*être*, la *vie*. Enfin le nom d'*Esséens* a la même origine. J'ai prouvé ailleurs que les Esséens s'appelaient ainsi parce que leur doctrine était la doctrine de la *vie*, la doctrine métaphysique de l'*être*, parce que Dieu était pour eux l'*être*, l'auteur de la *vie* et la *vie* même. C'étaient, comme dit Philon, *des sectateurs de la vie*. Ils cherchaient la *vraie vie* ; ils cherchaient le *salut*. En Égypte, leurs contemplatifs s'appelaient *thérapeutes*, et ce nom même de thérapeutes n'est, comme je l'ai montré, que la traduction du nom hébreu d'Esséens. Cultiver la médecine de l'âme et du corps, vivre réellement, se guérir, se sauver de tous les maux, tel était l'aspect extérieur de leur doctrine. Ils étaient donc pour eux-mêmes, et, dans le sens général de leur religion, pour tous, des *sauveurs*, des *guérisseurs*, des *médecins*. Or qu'était Jésus autre chose ? Ce rapport du nom de Jésus et du nom d'Essénien, ou en grec Thérapeute, n'a pas échappé absolument à tout le monde. « En hébreu, dit S. » Epiphane, le nom de Jésus signifie *thérapeute*, celui qui *guérit*, c'est-à-dire un » *médecin*, un *sauveur* : Ἰησοῦς γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διαλέκτον θεραπευτὴς καλεῖται, ἤτοι ἰατρὸς καὶ σωτήρ. » (*Hæres*. XXIX, c. 4.) C'est en vain que Scaliger repousse cette analogie, sous prétexte que les Hébreux avaient un autre mot pour désigner un médecin, et que le nom de Jésus vient certainement du mot hébreu qui signifie *sauver* et *salut*. S. Épiphane ne dit rien de contraire à la vraie étymologie du nom de Jésus. Seulement il explique l'analogie de ces idées de sauver, de rendre la vie, de conduire au salut, de guérir ; et le savant P. Pétau refute bien Scaliger quand il dit : « *Epiphanius hæc* συνωνύμως, *et quidem haud absurde usurpavit ; etenim hebraice* ISO, *a quo* IEHOSCHO *vel* ISCHO, » *idem est ac* σώζειν, *quod in corporis animique morbis idem est ac* θεραπεύειν » *et* ἰᾶσθαι »

tiens portèrent le nom d'*Esséniens* jusqu'à la conférence d'Antioche. Encore faut-il ajouter que ceux qui prirent part à cette conférence formaient une troupe séparée, étant tous dans le mouvement de S. Paul pour la prédication aux Gentils, et que les disciples directs du Christ n'y assistèrent pas. Ces disciples se contentaient d'approuver de loin ce qu'on faisait pour la conversion des Gentils. Ils en vinrent à décider que l'observation de la loi de Moïse n'était pas indispensable pour les Gentils convertis; mais eux-mêmes continuèrent de judaïser. Vingt ans après la conférence d'Antioche, vers l'an 64 de notre ère, nous voyons S. Paul, de retour à Jérusalem de ses voyages, obligé par les Apôtres à judaïser. Il est évident, par ce qui se passa alors (1), que les Chrétiens de Jérusalem se considéraient et étaient considérés comme une secte juive. Comment eux qui tremblent des dangers que leur apporte S. Paul, et qui l'obligent à réfuter les bruits répandus contre lui qu'il enseignait une religion différente du Mosaïsme, auraient-ils pris hardiment le nom de Chrétiens! Il est évident que cette désignation était encore inconnue pour les Chrétiens de Judée en l'an 64. Or la prise de Jérusalem par Titus arriva en 71. On peut donc affirmer que les Juifs chrétiens ne furent jamais désignés, en Judée, sous le nom de Chrétiens, avant le grand événement qui renversa ce pays de fond en comble, et que le nom d'*Esséniens* fut celui sous lequel on les désigna pendant tout cet espace de temps.

Quand on étudie avec soin les témoignages qui nous restent sur le berceau même du Christianisme, c'est-à-dire sur les cinquante premières années qui suivirent la disparition de Jésus, on voit clairement que les choses se pas-

(1) *Act.*, ch. XXI.

sèrent comme le raisonnement même le ferait supposer. Les disciples étaient des âmes ardentes, mais des hommes sans science, et qui avaient eu bien de la peine à comprendre leur maître : l'Évangile, à chaque page, le prouve. Jésus se plaint à tout instant de n'être pas entendu de ceux qui le suivent. Quand il a parlé au peuple par similitude, il est toujours obligé d'expliquer à ses disciples le sens interne de ses paroles (1). Les Esséniens avaient au plus haut degré l'habitude d'allégoriser : Jésus allégorise ; mais ses disciples, qui ne sont pas formés à ce langage, entendent difficilement la métaphysique de leur maître. L'Évangile, considéré sous ce rapport, est une véritable initiation faite par un Voyant essénien à des Juifs pris au sein du peuple et dans les autres sectes indistinctement. Qu'arriva-t-il donc après la mort de Jésus ? Certes, l'initiation des disciples n'était pas complète quand Jésus mourut. Elle était si peu complète, que lorsqu'il leur annonce qu'il veut mourir pour eux et pour tous ceux qui se rallieront par eux à l'*unité*, en leur disant qu'il veut leur donner son sang et sa vie, les faire *communier* en *mangeant sa chair et buvant son sang*, les disciples entendent ses paroles comme s'il leur parlait de manger réellement son corps dans une sorte de repas d'anthropophages, si bien que tous se scandalisent et que plusieurs l'aban-

(1) S. Marc, ch. IV, v. 9-12 : « Et Jésus (après la parabole du semeur) leur » dit : Que celui qui a des oreilles pour ouïr, entende.—Et quand il fut en par» ticulier, ceux qui étaient autour de lui avec les Douze (Apôtres) l'interrogè» rent touchant le sens de cette parabole. Et il leur dit : Il vous est donné de » connaître le mystère du royaume de Dieu ; mais pour ceux qui sont du dehors, » tout se traite par des paraboles ; de sorte qu'en voyant, ils voient et n'aperçoi» vent point, et qu'en entendant, ils entendent et ne comprennent point. » Et plus loin, v. 33-34 : « Il leur annonçait ainsi la parole par plusieurs similitudes » de cette sorte, selon qu'ils étaient capables de l'entendre. Et il ne parlait point » sans similitude ; mais lorsqu'il était en particulier, il expliquait tout à ses dis» ciples. »

donnent (1). Ces hommes donc, ainsi groupés autour de Jésus par une foi instinctive et par la croyance qu'il était le Messie, le Prophète, le Roi, se virent tels qu'ils étaient, c'est-à-dire destitués de doctrine, quand le maître ne fut plus avec eux. Ils croyaient fermement que Jésus était le Messie, le Roi résurrecteur; ils attendaient sa venue définitive; ils attendaient la fin prochaine du monde et la royauté divine sur la terre : voilà à quoi se réduisait leur science. On les appela les gens de Nazareth, les *Nazaréens* (2),

(1) S. Jean, ch. VI, v. 53 et suiv. : « Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je » vous le dis : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne bu» vez son sang, vous n'aurez point la vie en vous-mêmes... Je suis le pain de vie. » Celui qui mangera ce pain vivra éternellement... Plusieurs de ses disciples » l'ayant ouï, dirent entre eux : Cette parole est dure ; qui peut l'écouter ? Mais » Jésus, connaissant en lui-même que ses disciples murmuraient de cela, leur » dit : Ceci vous scandalise-t-il ?... Dès cette heure-là plusieurs de ses disciples se » retirèrent, et n'allèrent plus avec lui. Jésus dit donc au Douze : Et vous, ne » voulez-vous point aussi vous en aller ? etc. »

(1) Ce nom de *Nazaréens* donné à Jésus et à ses disciples n'a aucun rapport avec l'antique consécration des *nazaréens* juifs. Il y a vingt passages dans les Évangiles qui prouvent de la façon la plus évidente que Jésus fut ainsi appelé parce qu'il venait de la ville de Nazareth en Galilée : « *Habitavit in civitate quæ » vocatur Nazareth.* (Matth., c. II, v. 23.) — *Et relicta civitate Nazareth, ve» nit.* (*Ibid.*, c. IV, v. 13.) — *Hic est Jesus propheta a Nazareth Galileæ* » (*Ibid.*, c. XXI, v. 11.), etc., etc. » Fleury (*Hist. Ecclésiastique*, liv. II, n. 42) se trompe donc fort lourdement lorsqu'il prend les Nazaréens chrétiens qui se rencontraient, dit-il, en Judée après la ruine de Jérusalem, pour une suite des *nazaréens* juifs. Ces Nazaréens qui se rencontraient alors en Judée n'étaient autres que les Chrétiens eux-mêmes, ainsi nommés de la ville de Nazareth, d'où Jésus était sorti. Cette désignation de Nazaréens, donnée d'abord en Judée aux Chrétiens, et qui reparaît ensuite, au quatrième siècle, comme le nom d'une secte particulière, a trompé, au surplus, beaucoup d'autres savants que Fleury. Il y a un point qui me semble d'une explication bien facile, et qui a pourtant fort occupé les meilleurs controversistes du dernier siècle. On sait que Toland a fait contre le Christianisme un livre intitulé *Le Nazaréen*, où il prétend, en s'appuyant sur ce que nous savons des Nazaréens du quatrième siècle, que les Juifs qui avaient reçu l'Évangile de la bouche de Jésus ne songèrent jamais à faire de lui autre chose qu'un homme, un grand homme, un sage, un inspiré de Dieu, et si l'on veut le plus grand des inspirés et des prophètes, mais non pas un Dieu, une personne en Dieu, ni tout ce que le Christianisme et le Catholicisme à la suite en ont fait depuis. Il y a du vrai et du faux dans cette assertion de Toland. Les premiers Chrétiens eurent sur Jésus des opinions fort incertaines et très diverses. Il y en eut qui pensèrent, en effet, à peu près comme Toland soutient qu'ils pensèrent tous ; mais beaucoup d'autres concevaient le Messie d'une façon bien différente ; et ceux mêmes qui, comme Cérinthe, par

parce qu'ils étaient venus de Galilée, et de ce point de la Galilée, avec Jésus. Mais bientôt l'Essénianisme, qui était le fond de la doctrine de leur maître, se développa parmi eux. Ils vécurent en *communion*, ils se rattachèrent aux pratiques esséniennes; des Esséniens se rallièrent à eux : on les appela donc *Esséniens*. Mais la croyance que Jésus était le Messie changeait beaucoup de choses à l'Essénianisme. Si Jésus était le Messie, il fallait le prêcher aux Juifs, et même au monde entier. Si Jésus était le Messie, toutes les espérances de vie éternelle devaient se tourner vers sa venue définitive. Donc, non seulement l'*ésotérisme* essénien devait cesser, mais l'Essénianisme devait se trans-

exemple, niaient la divinité de la personne de Jésus, quoiqu'ils reconnussent que le Messie s'était manifesté en Jésus, étaient encore loin d'avoir précisément les opinions *déistes* du dix-huitième siècle que leur prête Toland. Le savant Mosheim écrivit pour réfuter Toland; et, afin de mieux saper l'opinion de son adversaire, il prétendit que les Nazaréens, dont Toland reproduisait l'opinion, n'avaient paru pour la première fois qu'au quatrième siècle. Le plus fort argument de Mosheim est que S. Jérôme et S. Épiphane sont les seuls Pères qui donnent aux Nazaréens du quatrième siècle une origine remontant à la prédication du Christ. Pourquoi, dit Mosheim, ni S. Irénée, ni Tertullien, ni Origène, ni Eusèbe, ne parlent-ils pas des Nazaréens? Beausobre, à son tour, a essayé de réfuter Mosheim. Mais n'est-il pas évident que, dans les premiers siècles du Christianisme, les Irénée, les Tertullien, et les autres poursuivants d'hérésies, ne durent pas attaquer les Nazaréens, puisque c'était le nom même que l'on donnait en Judée aux Chrétiens? Ils purent attaquer nommément les partisans d'Ebion ou de Cérinthe, mais non pas le gros des Chrétiens de Judée, qu'on appelait en masse Nazaréens. Plus tard, au contraire, lorsque le Christianisme se fut entièrement séparé du Judaïsme, ces Chrétiens de Judée, qui continuaient de judaïser, s'étant fait une doctrine à moitié juive, à moitié chrétienne, et dont le fond me paraît se rapporter de près ou de loin au Millénarisme, durent être signalés comme des hérétiques; et c'est ce qui arriva en effet. Mais leur descendance antique du Christianisme n'en est pas moins réelle, comme l'ont reconnu S. Jérôme et S. Épiphane. Quant à leurs opinions du quatrième siècle, il n'y a pas à en conclure absolument ce qu'en concluait Toland. Car quand même ils auraient été d'accord au quatrième siècle, s'ensuit-il qu'il n'ait pas régné parmi les premiers Chrétiens, appelés en gros Nazaréens, d'immenses différences d'opinion sur Jésus, et ne le voyons-nous pas en effet par la dispute de Cérinthe et des Apôtres? Qu'à la fin l'opinion de Cérinthe, ou une opinion approchant celle-là, ait fini par s'établir parmi ces Juifs chrétiens, cela ne prouve pas que les Apôtres et beaucoup de disciples aient d'abord pensé comme Cérinthe ou tout autre pensèrent d'abord, et comme les Nazaréens pensèrent ensuite.

former pour s'accommoder avec la royauté divine de Jésus. La nature même de Jésus, sa qualité de Messie, le sens de sa venue, l'époque de sa venue définitive qu'on attendait, et le genre de royauté divine qui s'établirait alors sur la terre; la question de la résurrection, l'étendue de cette résurrection, sa durée, et une multitude d'autres problèmes, tombèrent au milieu de ces Juifs sortis les uns du Saducéisme, les autres du Pharisćisme, d'autres de l'Essénianisme, et apportant là chacun leurs habitudes de croyance et de vie antérieures, en même temps qu'ils se livraient chacun à ce qu'ils appelaient l'inspiration du souffle divin ou du Saint-Esprit. Cette réunion des premiers disciples ne pouvait durer, et ne dura point. Des divisions radicales s'établirent. Les principaux Apôtres, suivant la tradition, s'étant décidés, dans la conférence de Jérusalem, à prêcher l'Évangile aux Gentils, se répandirent peu à peu chacun de côtés différents. Alors l'Évangile passa réellement aux Gentils; car les Chrétiens qui restèrent en Judée ne franchirent pas le cercle de l'idée juive. Un grand nombre de sectes diverses prit naissance parmi eux; mais ces sectes restèrent juives, et voulurent allier Moïse, comme ils l'entendaient, à Jésus, comme ils l'expliquaient. « Quand vous considérerez bien, dit Origène, quelle est la loi des Juifs touchant » le Seigneur, que les uns le croient fils de Joseph et de » Marie, et que les autres, qui le croient à la vérité fils de » Marie et du Saint-Esprit, n'ont point de sentiments ortho» doxes sur sa divinité; quand, dis-je, vous ferez réflexion » là-dessus, vous comprendrez comment un aveugle dit à » Jésus : Fils de David, ayez pitié de moi! » Ces aveugles dont parle Origène sont toutes ces sectes judaïco-chrétiennes connues sous les noms de Nazaréens, d'Ébionites, de dis-

ciples de Cérinthe, etc., dont l'origine remontait en effet à la première phase de Christianisme qui avait suivi la passion de Jésus, phase où les Chrétiens étaient vaguement désignés sous les noms de *Nazaréens* et d'*Esséniens*. En se déclarant *Chrétiens* à Antioche, ceux des disciples ou des nouveaux convertis qui suivaient principalement l'impulsion de S. Paul, rompirent solennellement avec le Judaïsme. Ce mouvement fut suivi dans toutes les Églises établies parmi les Gentils. Les Apôtres qui étaient restés en Judée laissèrent faire, ou approuvèrent. Enfin le Christianisme, en abandonnant le Sabbat, et en transportant au dimanche le jour du repos, parut répudier complètement la loi de Moïse. Nous avons mille preuves que ces innovations ne s'établirent pas sans des dissensions et des déchirements. Tous les premiers schismes sont venus de la question du Sabbat. C'est qu'en effet cette question marquait le point capital du débat, qui était de savoir si le Christianisme était une continuation du Mosaïsme ou une religion nouvelle. Peu à peu les sectes qui, tout en adoptant la Nouvelle-Alliance, prétendirent la subordonner à l'Ancienne, furent regardées comme des hérésies. C'est ainsi que la base essénienne du Christianisme fut véritablement effacée par le développement immense que prit l'idée messiaque que Jésus avait lui-même greffée sur la métaphysique et la morale des Esséniens.

Il est évident, au surplus, qu'il devait en être ainsi. Car, après la prédication de Jésus, quand l'Essénianisme viendrait, pour ainsi dire, à reprendre possession de lui; quand, en s'interrogeant et en regardant autour d'eux, les disciples du Messie verraient qu'au fond ils étaient Esséniens, deux effets différents devaient se produire. L'Essénianisme était si antique, si profond, si bien organisé, si riche en livres et

en monuments, que les Esséniens partisans de Jésus, tout en adoptant Jésus comme le Messie, devait considérer plutôt sa prédication comme une suite que comme un commencement, plutôt comme une dérivation de l'Essénianisme que comme une initiation absolument nouvelle. Ils devaient voir en lui, pour ainsi dire, un des leurs. Ils avaient déjà eu tant de saints homme et de prophètes parmi eux, que Jésus, bien qu'ayant un caractère spécial, ne devait pas leur produire le même effet d'originalité absolue, comme métaphysicien, moraliste, et homme inspiré, qu'il faisait à des Pharisiens ou à des Saducéens convertis. Leur tendance devait donc être de le rattacher à la tradition essénienne, sans bouleverser l'antique deutérose de laquelle ils le regardaient comme étant lui-même issu. Tous ces Juifs esséniens, devenus Chrétiens, devaient, en un mot, chercher des explications pour interpréter l'apparition du Messie sans cesser d'être Esséniens. Mais ces explications, qui allaient toutes à attendre tranquillement et sans agir la venue définitive du Christ au septième millénaire, ne pouvaient être du goût des ardents disciples qui avaient d'abord aperçu dans Jésus le Messie, le Roi résurrecteur, le Prophète transformateur, et non point l'Essénien. Pour ceux-là, la venue du Messie était un fait d'une nouveauté et d'une originalité absolue. Tout devait changer, il fallait agir; Jésus lui-même leur avait ordonné de prêcher son Évangile et sa venue.

Il en devait être de même, à d'autres égards, des Pharisiens instruits qui se convertissaient. Ces Pharisiens venaient aussi à la foi nouvelle avec leurs préjugés. Eux, ce n'était pas Jésus, en tant que métaphysicien et moraliste, qu'ils revendiquaient; mais c'était Jésus en tant que Messie juif. Le Pharisisme et ses scribes n'avaient-ils pas depuis longtemps an-

noncé le Messie? les Pharisiens n'avaient-ils pas leurs opinions toutes faites à son égard? Ne prétendaient-ils pas savoir, point par point, comment tout se passerait lors de la venue du Christ? N'avaient-ils pas supputé les temps, calculé les prophéties? N'enseignaient-ils pas, du moins certains d'entre eux, tout ce qu'il fallait croire sur la *palingénésie*, la fin et la résurrection du monde, la Jérusalem nouvelle, etc.? Ces Pharisiens convertis devaient donc prétendre aussi à la direction de la secte naissante, et ils ne pouvaient que lui donner une direction juive, c'est-à-dire faire du Christianisme une suite et une continuation du Pharisëisme. Aussi voyons-nous dans les *Actes* que ce fut précisément sur ce point que le débat s'engagea parmi les Chrétiens, à l'époque où on leur donnait communément les noms de *Nazaréens* et d'*Esséniens*. «Or, disent les *Actes*, quelques-» uns qui étaient venus de Judée (à Antioche) enseignaient » les frères, et leur disaient : Si vous n'êtes circoncis selon » l'usage de Moïse, vous ne pouvez être sauvés. Sur quoi » une grande contestation et une dispute s'étant élevée entre » Paul et Barnabas et eux, il fut résolu que Paul et Barnabas, » avec quelques-uns d'entre eux, monteraient à Jérusalem, » pour consulter les Apôtres et les Anciens sur cette question. » Étant donc envoyés de la part de l'Église, ils traversèrent » la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des Gen-» tils ; et ils donnèrent une grande joie à tous les frères. Et » étant arrivés à Jérusalem, ils furent bien reçus par l'Église, » par les Apôtres, et par les Anciens ; et ils racontèrent toutes » les choses que Dieu avait faites par eux. Mais, dirent-ils, » quelques-uns de la secte des Pharisiens, qui ont cru, se » sont élevés, disant qu'il fallait circoncire les Gentils et leur » ordonner de garder la loi de Moïse. Alors les Apôtres et les

» Anciens s'assemblèrent pour examiner cette affaire. Et après » une grande dispute, Pierre se leva et dit, etc. (1). » On voit dans ce récit plein de naturel les diverses traditions juives en lutte au sein de ce noyau primitif d'où sortit le Christianisme.

On s'est demandé quelquefois pourquoi nous avons aujourd'hui quatre Évangiles au lieu d'un, et pourquoi, dès la fin ou plutôt dès le milieu du premier siècle, il y avait ces quatre Évangiles. La réponse est bien simple, quoique je ne sache pas qu'elle ait été faite encore. C'est qu'il y avait quatre traditions, quatre tendances fort diverses au sein du Christianisme primitif.

Les quatre Évangiles ont, en effet, chacun un caractère particulier. On dit (mais cette opinion n'a d'autre fondement que l'assertion d'un chroniqueur ecclésiastique du neuvième siècle) que ces quatre Évangiles furent choisis par le troisième concile de Nicée, et sanctifiés à l'exclusion de toute autre légende. Ce qui est certain, c'est qu'ils comprennent à eux quatre toute la tradition des écoles diverses dont la synthèse fonda le Christianisme.

J'ai dit plus haut que l'idée de la palingénésie ou de l'ère messiaque venant, à une certaine époque, à se répandre parmi les Juifs, il était inévitable que les trois sectes entre lesquelles se divisait le Mosaïsme fussent fortement modifiées et transformées par cette idée. J'ai prouvé également que les Gentils étaient préparés de toute façon à croire à une époque prochaine de palingénésie. J'ai montré que tous les débris des sectes philosophiques convergeaient à cette croyance. Donc, si l'idée de la venue du Messie venait aussi à se ré-

(1) *Act.*, ch. XV, v. 1-7.

pandre chez les Gentils, les antiques philosophies de la Grèce apporteraient leur tribut à cette idée, et réciproquement seraient transformées par elle. Or la grande philosophie grecque avait été le Platonisme ; et, à cette distance des origines, et dans une pareille décomposition, le Platonisme représentait toute la philosophie grecque. En tous cas, il est évident que la seule école payenne qui s'attacherait au Messie devait venir à lui par Platon et ressortir du Platonisme. Donc, outre des Sadducéens, des Esséniens, des Pharisiens, le Messie ou le Christ aurait encore, pour le comprendre à leur manière, des Platoniciens.

Les quatre Évangiles consacrés dès les premiers siècles, et qui sont incontestablement du premier siècle, offent l'expression de ces quatre écoles, savoir, des trois écoles juives et de l'école grecque, mais transformées par la croyance au Messie.

L'Évangile de Jésus-Christ suivant S. Matthieu est l'Évangile écrit ou rédigé par un Saducéen converti et transformé.

Celui de S. Marc est d'un Essénien.

Celui de S. Luc est d'un Pharisien.

Celui de S. Jean est d'un Juif Platonicien.

Ces différences n'empêchent pas une certaine unité de régner dans ces quatre Évangiles. Et voici comment.

Jésus lui-même n'est ni Saducéen, ni Pharisien, ni Platonicien; il est Essénien, mais il n'est pas Essénien pur, puisqu'il croit être le Messie, et qu'il prêche la palingénésie ou résurrection du monde. Le caractère de Jésus et l'unité qui est en lui font donc l'unité de l'Évangile. Mais ceux qui le considèrent, qui racontent sa vie, qui rapportent ses paroles, cherchent à le comprendre et le comprennent chacun

à leur manière. De là la diversité dans l'Évangile, c'est-à-dire les quatre Évangiles.

Supposez un Saducéen converti au Messie, au Christ. Évidemment, dans les trois idées que comprend, comme nous l'avons vu, l'idée générale de palingénésie, c'est à l'idée cosmique, à l'idée d'une transformation physique du monde, qu'il s'attachera de préférence. Il verra surtout dans le Christ un faiseur de miracles, un transformateur, un résurrecteur. Et comme ce Saducéen est attaché aux choses temporelles et politiques, non seulement parce qu'il est Juif, mais parce qu'il est Saducéen, le *Roi juif*, le *Prophète* promis par les Prophètes, sera aussi toujours présent à sa pensée. Il verra donc dans la venue du Messie une époque de palingénésie cosmique et politique. Mais sa vue pourra bien s'arrêter là. La résurrection psychique ou psychologique sera moins son affaire; la haute métaphysique sera pour lui lettre close. Cependant, comme le Messie l'a séduit par sa charité, par sa doctrine d'égalité et de fraternité, par son Essénianisme en un mot, cette doctrine essénienne sera largement répandue, en tant que politique et morale, dans l'Évangile que je suppose écrit par ce Saducéen. Tel est, en effet, l'Évangile de S. Matthieu. Le Christ y apparaît à la fois comme le plus grand des révolutionnaires, comme l'apôtre de l'égalité, de la fraternité, et comme un être doué d'un pouvoir magique qui va opérer la grande révolution cosmique prédite par l'astrologie et la grande révolution juive prédite par les Prophètes. Mais l'idée que représente particulièrement l'Évangile de S. Jean, l'idée métaphysique, y manque presque complètement.

On m'objectera peut-être qu'il suffit de lire de suite les trois Évangiles de S. Matthieu, de S. Marc, et de S. Luc, pour

voir qu'ils se répètent littéralement en beaucoup d'endroits, en sorte qu'ils semblent tous les trois empruntés, pour la plus grande partie, à un Proto-Évangile plus étendu que chacun d'entre eux. Je souscris complètement à cette idée d'un Évangile primitif, dont les trois que nous avons sous les noms de S. Matthieu, de S. Marc, et de S. Luc, auraient été extraits. Mais il n'en est pas moins vrai que ces trois Évangiles extraits d'un Évangile primitif ont le caractère que je dis; et j'ajoute qu'ils ne furent ainsi extraits, rédigés et vulgarisés à part, que parce qu'il était inévitable que les trois sectes juives, tout en se réunissant pour croire que Jésus était le Messie, ne le comprendraient pas absolument de la même manière, et que par conséquent chacune de ces trois tendances aurait son Évangile.

Les érudits savent que la supposition d'un premier Évangile où puisèrent les rédacteurs connus sous les noms de S. Matthieu, de S. Marc, et de S. Luc, n'est pas une pure supposition. Les Nazaréens et les Ébionites, au quatrième siècle, possédaient cet Évangile primitif. Pour le nier, il faut rejeter les autorités les plus certaines et les plus évidentes. Telle est par exemple celle de S. Jérôme qui, parlant de cet Évangile des Nazaréens et des Ébionites, nous apprend qu'il l'avait lui-même traduit de l'hébreu en grec, et que « cet Évangile était généralement considéré comme l'original » de celui qui avait cours parmi les Chrétiens sous le nom » de S. Matthieu (1). » Puisque S. Jérôme l'avait traduit (et en effet il en cite souvent des passages), il devait bien sa-

(1) « In Evangelio quo utuntur Nazaræni et Ebionitæ, quod nuper in Græ- » cum de Hebræo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthæi » authenticum, scribitur, etc. » (*In Matth.*, c. XII.)—Ailleurs S. Jérôme répète qu'il a traduit cet Evangile, non seulement en grec, mais en latin; et, pour montrer le cas qu'on doit en faire, il dit qu'Origène s'en servait ordinairement :

voir si l'opinion que ce livre était l'original de S. Matthieu était, ou non, plausible. Il est évident qu'il pensait en effet que c'était là le texte sur lequel l'Évangile grec de S. Matthieu avait été rédigé. Mais S. Épiphane le dit positivement et sans aucune hésitation : « Les Nazaréens possèdent l'Évangile se- » lon Matthieu, mais en hébreu et tout-à-fait complet (1). » Eusèbe nous apprend que cet Évangile des Nazaréens était regardé par beaucoup comme canonique (2). On l'appelait l'Évangile selon les Hébreux. S. Clément d'Alexandrie et d'autres anciens Pères le citent sous ce nom (3). C'est peut-être pour cette raison que Théodoret l'appelle l'Évangile de S. Pierre (4). Enfin nous voyons par S. Jérôme que tandis que l'opinion vulgaire lui donnait S. Matthieu pour auteur, d'autres le rapportaient aux Apôtres en général et l'appelaient l'Évangile des Apôtres (5).

Il n'y a presque pas lieu de douter que cet Évangile primitif avait en effet S. Matthieu pour auteur, et que notre Évangile actuel de S. Matthieu en est le reflet le plus fidèle; j'entends qu'il en reproduit plus intégralement le caractère que les Évangiles de S. Marc et de S. Luc. Toute la tradi-

« Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebræos, et a me nuper in » Græcum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes sæpius utitur, » refert, etc. » (*Catalog. Script. de Jacobo.*)

(1) « Est vero penes illos Evangelium secundum Matthæum, sed hebraice » scriptum, et quidem absolutissimum : Ἔχουσι δὲ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον » πληρέστατον Ἑβραϊστί. » (*Hæres.* XXIX, c. 9.)

(2) « In eumdem ordinem (librorum canonicorum) a quibusdam refertur » Evangelium secundum Hebræos, quo maxime delectantur Hebræi illi qui fidem » Christi susceperunt. » (*Hist. Eccles.*, lib. III, c. 25.)

(3) S. Clement, *Stromat.*, lib. II, et passim.

(4) « Nazoræi sunt Judæi qui Christum tanquam justum hominem venerantur, et Evangelio quod dicitur secundum Petrum utuntur. » (*Hæret. Fabul.*, lib. II.)

(5) « In Evangelio juxta Hebræos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, » sed Hebraicis litteris, scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazaræni, secun- » dum Apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthæum, quod in Cæsa- » riensi habetur bibliotheca, etc. » (*Advers. Pelagianos*, lib. III.)

tion chrétienne est d'accord sur un point : c'est que l'Évangile de S. Matthieu fut d'abord écrit en hébreu, c'est-à-dire en syriaque, dialecte mêlé d'hébreu et de chaldaïque; les trois autres furent écrits en grec (1). Suivant la tradition orientale, Matthieu ou Lévi aurait été Galiléen et de la ville même de Nazareth (2). Il fut d'abord publicain, ce qui était un métier infâme chez les Juifs. Il raconte lui-même comment Jésus, l'ayant rencontré dans un bureau des impôts, lui dit : « Suis-moi, » et en fit un Apôtre (3). Il écrivit l'histoire de la prédication de Jésus, telle qu'il l'avait comprise, et raconta ce qu'il savait, ce qu'il avait vu, ou ce qu'il avait entendu dire, dans les premières années qui suivirent la mort ou la disparition du Maître. Selon les uns, ce fut huit ans seulement après la passion; selon d'autres, dix ou douze; ceux qui mettent le plus d'intervalle rapportent que quinze ans s'étaient écoulés (4). C'est bien de cet Évangile qu'il faut dire ce que Rousseau disait en général de l'Évangile, que si un tel livre était faux, l'auteur d'un tel livre serait plus inexplicable encore que le héros. La vérité éclate et déborde partout dans le récit de S. Matthieu, malgré le merveilleux et le fantastique qui sont mêlés à cette vérité. Sans doute un sombre fanatisme, produit par une absolue confiance dans la fin prochaine du monde et dans l'avénement prochain du Fils de Dieu, s'est emparé de l'esprit du publicain converti, du Saducéen transformé; et, ainsi frappé jusqu'au

(1) S. Jérôme, *Epist.* CXXIII : «De Novo nunc loquor Testamento, quod »Græcum esse non dubium est; excepto Apostolo Matthæo, qui primus in Ju»dæa Evangelium Christi Hebraicis literis edidit.» S. Augustin, *De Cons. Evang.*, lib. I, c. 12 : «Horum (Evangelistarum) sane quatuor, solus Mattæus Hebræo »scripsisse perhibetur eloquio, cæteri Græco.»

(2) Kirstenius, *Les quatre Evangélistes, tirés d'un ancien manuscrit arabe.*

(3) S. Matthieu, ch. IX, v. 9 et suiv.

(4) Nicéphore, *Chronol. Tripart.*, lib. II, c. 45; *Chronic. Alexandrin.*, etc.

fond de son être, tout prend aux yeux du chroniqueur de Jésus un air étrange, un aspect bizarre et qui tient du rêve, tout devient miracle. Mais pourtant le naturel subsiste. C'est un homme du peuple exalté qui raconte avec exaltation; c'est de la poésie populaire. La poésie populaire est de la poésie, mais c'est aussi de la réalité, de la vérité. Le vrai poète populaire s'identifie avec son sujet, au point de ne pas distinguer ce qui vient de son imagination et ce que lui fournit son sujet, confondant ainsi la poésie et la vérité. Tel est S. Matthieu. C'est l'homme du peuple, et en ce sens c'est l'homme. Il est à la fois transformé et lui-même. Aussi fait-il entendre autant de paroles de menace et de colère que de paroles de charité. Jésus, chez lui, est bien Essénien, en ce sens que Jésus prêche admirablement la charité, la fraternité; mais Jésus néanmoins est toujours menaçant. C'est que Matthieu est l'homme du peuple qui se relève contre ses tyrans. Rois, prêtres, riches; spoliateurs à titres divers des biens que Dieu donne à tous les hommes, sont ses ennemis naturels. Il les accable sans cesse de malédictions. Il a toujours pour eux en réserve *le feu de la géhenne*. La *géhenne* était l'antique nom que les Juifs donnaient à cet horrible baptême de feu dont les adorateurs de Moloch baptisaient leurs enfants. Ce feu est devenu pour S. Matthieu le feu palingénésique de la fin du monde; et de même qu'il a le *Sabbat divin* ou le *règne de Dieu* pour les pauvres et les inférieurs, il a la *Géhenne* ou le *feu éternel* pour les puissants et pour les riches. Comment un tel Évangile, un Évangile si révolutionnaire, si radicalement insurrectionnel, où le Messie abolit réellement tout ordre et toute hiérarchie, aurait-il pu convenir de tous points soit à des Pharisiens, soit à des Esséniens, habitués depuis longtemps, les uns au

sacerdoce, les autres à une doctrine pacifique qui reposait sur une profonde connaissance de l'essence même de la vie? Comment un tel Évangile, où le Messie était plutôt un miracle qu'une idée, un phénomène qu'une essence, aurait-il pu satisfaire les penseurs sortis des écoles grecques et orientales? Aussi, après un certain temps, les Esséniens, les Pharisiens, et les Platoniciens, eurent chacun leur Évangile.

Eusèbe rapporte ce curieux témoignage d'un évêque de Phrygie, contemporain des Apôtres, Papias, qui avait été, dit-on, disciple de S. Jean : « Matthieu d'abord écrivit en » hébreu un Évangile, que chacun ensuite interpréta suivant » ses lumières (1). » Eusèbe n'a pas compris cette tradition antique qu'il rapporte. Il semble croire que les interprétations diverses dont parle Papias tenaient à la langue dans laquelle Matthieu écrivit : cela est absurde, puisque Matthieu écrivit en syriaque, langue que l'on parlait en Judée. Il est évident que la différence des interprétations dont parle Papias tient au fond même des idées et des faits contenus dans le récit de Matthieu, ou bien que Papias a voulu dire que des versions diverses furent faites de ce récit, suivant le sens général que les traducteurs lui donnaient.

C'est en effet ce que nous voyons de nos yeux, lorsque, après avoir lu le S. Matthieu incomplet et tronqué de la version grecque, nous lisons à la suite S. Marc, S. Luc, et S. Jean.

Quand donc les anciens Pères nous disent que S. Marc écrivit son Évangile, suivant les uns à Rome, suivant d'autres à Alexandrie, étant dans la compagnie de S. Pierre, ou que S. Luc écrivit le sien étant à Rome avec S. Paul, ils ne veu-

(1) « Matthæum Hebraico scripsisse sermone Evangelium, quod interpretatus » est unusquisque ut potuit : Ἡρμήνευσε αὐτὸ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος. » (*Hist. Eccles.*, lib. III, c. 39.)

lent rien dire autre chose, sinon que S. Marc et S. Luc traduisirent à leur manière l'Évangile primitif, l'Évangile de S. Matthieu, en y ajoutant ou en en retranchant.

Et comment, en effet, auraient-ils pu vouloir dire autre chose, quand il ne fallait que regarder pour voir que ces Évangiles se répètent littéralement en grande partie? Or, puisque Matthieu est incontestablement le premier selon eux, Marc et Luc ne sont donc que des traducteurs et des arrangeurs.

Qui pourrait nier, par exemple, que l'Évangile de S. Matthieu ne soit la base de l'Évangile de S. Marc? Les plus aveugles admettent aujourd'hui cette vérité. « L'Évangile de » S. Marc, dit un écrivain catholique, n'est presque qu'un » abrégé de celui de S. Matthieu. L'auteur emploie souvent » les mêmes termes, rapporte les mêmes histoires, et relève » les mêmes circonstances (1). » Oui, mais il faut ajouter que S. Marc, tout en copiant en abréviateur le récit de S. Matthieu, lui donne une couleur qui n'était pas dans l'original. Il l'interprète, comme dit Papias, suivant ses lumières. Il en fait l'Évangile plus particulièrement essénien. Quand S. Matthieu fait dire à Jean-Baptiste : « Pour moi je vous » baptise d'eau, lui (le Messie) vous baptisera du Saint-» Esprit et du feu (2); » S. Marc supprime le baptême par le feu, et fait dire à Jean-Baptiste : « Il est vrai que je vous » ai baptisés d'eau, mais il vous baptisera du souffle di-» vin (3). » C'est que l'Évangile essénien n'entendait pas absolument la *palingénésie* d'une façon aussi matérielle que le Saducéen converti. Le Christ de S. Marc est beaucoup moins

(1) *Dictionn. Historique*, art. *S. Marc*.
(2) S. Matthieu, ch. III, v. 11.
(3) S. Marc, chap. I, v. 8.

terrible et, si j'ose le dire, moins cruel, que celui de S. Matthieu : il ne baptise point par *le feu*, mais seulement par l'illumination de l'esprit divin. Et comment, en effet, un Essénien n'aurait-il pas tâché d'effacer ce baptême de feu qui revient si souvent dans l'Évangéliste primitif! La pensée de S. Matthieu est claire : pour lui il n'y a qu'un dogme, la résurrection; Jésus ressuscité ressuscitera les hommes; alors ceux qui dorment se réveilleront; il les jugera : aux uns il donnera le *Sabbat divin*, aux autres la *Géhenne*. Voilà une idée claire. Mais les Esséniens, qui avaient depuis longtemps la croyance à un paradis et à un enfer, ne pouvaient abandonner entièrement cette croyance. Ils voulaient bien admettre le règne du Messie, mais leur ancien dogme leur restait toujours cher. Donc pour eux le Messie ne devait pas, comme pour S. Matthieu créer, *à novo*, si je puis ainsi parler, le paradis et l'enfer. Ce paradis et cet enfer existaient : donc Jésus n'allait pas les donner aux hommes pour la première fois. La venue du Messie avait un autre sens, un autre but. S. Marc n'ose pas déterminer ce sens, ce but; mais il supprime, il corrige, il modifie, il altère le livre qu'il traduit. Il y a un autre exemple bien remarquable de ces altérations que se permet S. Marc. Quand les disciples demandent à Jésus quel sera leur lot, à eux qui ont tout quitté pour aller à lui; dans S. Marc Jésus répond : « Je vous » dis, en vérité, qu'il n'y a personne qui ait quitté maison, » ou frères, ou sœurs, ou père, ou mère, ou femme, en en- » fants, ou des terres, pour l'amour de moi et de l'Évangile, » qui n'en reçoive, dans ce siècle même, cent fois autant, en » maisons, frères, sœurs, mères, enfants et terres, avec des » persécutions, et dans le siècle à venir la vie éternelle (1). »

(1) S. Marc, ch. X, v. 29-30.

Combien ce passage est différent dans S. Matthieu : « Je vous » dis en vérité à vous qui m'avez suivi que lorsque, dans la » palingénésie (1), le Fils de l'homme sera assis sur le trône » de sa gloire, vous aussi serez assis sur les douze trônes ju- » geant les douze tribus d'Israël. Et quiconque aura quitté » des maisons, ou des frères, ou des sœurs, ou père, ou » mère, ou femme, ou enfant, ou des champs à cause de mon » nom, il en recevra cent fois autant, et héritera la vie » éternelle. Mais les premiers d'à-présent seront générale- » ment les derniers, et les derniers seront les premiers (2). » Qui ne voit que S. Matthieu, suivant obstinément son idée du *règne de Dieu sur la terre,* et de la *prochaine révolution cosmique et politique,* fait faire à Jésus une réponse nette et positive ? Vous serez sur des trônes, vous jugerez les douze tribus d'Israël, vous aurez cent fois ce que vous aurez perdu pour moi ; car ce sera alors le grand Sabbat, et vous vivrez éternellement dans cet état de supériorité que votre dévouement actuel vous aura mérité. Ceux qui sont grands aujourd'hui seront abaissés, ceux qui sont riches seront pauvres : quant à vous vous serez grands et riches. Voilà ce que S. Matthieu fait dire à Jésus. Il ne s'agit pas là de *persécutions* à encourir dans le siècle présent, en vue de la vie éternelle dans un certain siècle à venir laissé dans l'indéterminé et dans le vague. Car combien de fois, dans S. Matthieu, Jésus n'affirme-t-il pas que la *palingénésie* est voisine, très voisine : « Quiconque voudra sauver sa vie la perdra, et » quiconque perdra sa vie pour l'amour de moi la trouvera... » Car le Fils de l'homme doit venir bientôt dans la gloire de » son Père, avec ses anges, et alors il rendra à chacun se-

(1) Ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ.
(2) S. Matthieu, ch. XIX, v. 28-30.

» lon ses œuvres. Je vous dis en vérité qu'il y en a quelques » uns de ceux qui sont ici présents qui ne mourront point » qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir en son règne (1). » Mais S. Marc tourne d'une façon mystique le passage qu'il traduit. La richesse que Jésus prédit à ses disciples se réduit chez lui à la richesse que donne la charité. Vous serez riches, fait-il dire à Jésus ; car, par la charité, les autres étant unis à vous, tous deviendront pour vous des frères, des sœurs, des pères, des amis ; et la propriété étant commune, vous aurez au centuple ce que vous aurez abandonné. « Les vieillards esséniens, dit Philon, n'ont pas qu'un » ou deux fils à leur service ; ils ont mille bras pour les » nourrir, mille intelligences pour leur venir en aide (2). » C'est de cette façon que S. Marc conçoit ou exprime la promesse du Christ ; et comme il ne croit pas que le *règne* vienne aussi vite que l'imagine S. Matthieu, il a encore soin d'intercaler cette restriction : Vous aurez ces richesses que je vous dis, *avec des persécutions;* mais la vie éternelle viendra un jour vous récompenser autrement. Est-il possible de s'écarter de son auteur plus que ne fait ici S. Marc? Chaque fois, au surplus, que revient dans S. Matthieu quelque assertion positive sur la vie future ou sur la *palingénésie*, le même embarras se fait sentir dans son abréviateur. J'ai cité plus haut (3) l'important passage de S. Matthieu où les Saducéens, qui ne croyaient pas à un paradis et à un enfer, et qui ne croyaient pas non plus à la résurrection, viennent pour embarrasser Jésus avec leur problème de la veuve aux sept maris. Matthieu, se reportant à l'idée moïsiaque, fait

(1) S. Matthieu, ch. XVI, v. 25-28.
(2) Voy. *De l'Égalité*, p. 177.
(3) Voy. page 154 de ce volume.

dire à Jésus : « L'essence de la résurrection consiste en ce qu'Adam est éternel. Dieu ne dit-il pas dans l'Écriture : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ! Dieu n'est pas le dieu des morts, mais le dieu des vivants. Jacob, Isaac, Abraham sont l'Adam éternel. Les morts ressusciteront, mais ce ne seront plus les morts, avec leurs formes passées, avec les phénomènes de leur vie passée. Il y aura transformation, transfiguration. De même qu'Isaac et Jacob n'ont pas reproduit *formellement* Abraham, les ressuscités dans la palingénésie ne reproduiront pas *formellement* les morts. Ne m'opposez donc pas ce qui se rapporte à des morts, et ce qui, tenant à la mort, sera détruit par elle, pour obscurcir par là la croyance à la résurrection et détruire l'idée même de la résurrection. Je vous dis que l'idée de la résurrection n'est pas celle que vous vous en formez. » Tel est certainement le sens de la réponse profonde de Jésus dans S. Matthieu. On sent là le Saducéen qui a ouvert les yeux, et qui comprend la question de la continuité de la vie comme le Mosaïsme en fournissait l'induction. Mais S. Marc, qui ne peut condamner implicitement, d'une façon aussi complète, la croyance essénienne d'un paradis et d'un enfer, interprète le texte de S. Matthieu comme si celui-ci avait voulu prouver seulement qu'il y aurait une résurrection : « Et à l'égard des morts, dit-il, *pour montrer » qu'ils doivent ressusciter*, n'avez-vous pas lu dans » Moïse, etc. ; » ce qui n'a aucun sens.

S. Marc fut évêque d'Alexandrie ; il passe pour le fondateur du Christianisme en Égypte. Or nous voyons, par ce que Philon rapporte de l'Essénianisme et des Thérapeutes, et par l'esprit général de tous les écrits de Philon, que l'Essénianisme dominait à Alexandrie avant la naissance de Jé-

sus. Il s'était fait en Égypte, dans le Mosaïsme, une sorte de décomposition des sectes, telle que des Pharisiens mêmes, comme Philon, étaient Esséniens à bien des égards. L'Évangile de S. Marc est donç un abrégé de S. Matthieu écrit dans le sens le plus convenable aux Juifs d'Alexandrie. C'est l'Évangile juif Alexandrin. C'est l'Évangile essénien.

Les plus belles choses révolutionnaires de S. Matthieu sont supprimées dans S. Marc, comme dans S. Luc. Où trouverez-vous dans les Évangiles, ailleurs que dans l'Évangéliste primitif, le sermon sur la montagne dans toute sa vérité passionnelle? Où ailleurs que dans S. Matthieu, Jésus dit-il aux hommes : Vous n'aurez pas de maîtres, de supérieurs, de docteurs, de rabbins ; vous n'aurez que le Fils de Dieu. Les Esséniens étaient sans doute partisans de l'égalité ; mais ils n'étaient arrivés à établir cette égalité que par une discipline, une organisation ; ils avaient des anciens, des chefs, des directeurs. Leurs mœurs étaient pacifiques, leur doctrine de la communion absorbait tout leur être. Un appel à la liberté, à l'indépendance, et une sorte d'esprit anarchique comme celui qui inspire parfois les plus belles pages de l'Évangéliste primitif, ne pouvaient être pour eux aussi séduisants que pour le pauvre peuple en Judée, opprimé par ses rois, ses gouverneurs étrangers et ses pontifes, accablé de tributs, et soumis à mille outrages.

On s'est demandé pourquoi il n'y a pas de généalogie de Jésus dans S. Marc. L'idée populaire du Messie, l'idée que ce Messie devait descendre de David pour répondre aux prophéties, pouvait s'allier dans la tête du démocrate S. Matthieu avec sa conception du Messie ; tandis qu'une pareille généalogie non seulement n'était pas nécessaire aux Esséniens, mais était même contradictoire à leur doctrine.

La généalogie reparaît dans S. Luc. Mais qu'y-a-t-il d'étonnant à cela? Celui-ci est l'Évangéliste de la tradition pharisienne.

S. Luc est l'Évangéliste de S. Paul, le compagnon et l'interprète de S. Paul. Or S. Paul, quoique son hardi génie l'ait fait rompre le premier avec le Judaïsme, était Pharisien, disciple de Gamaliel, élevé aux pieds de ce rabbin célèbre, comme il le dit lui-même dans les *Actes*. Est-il étonnant que des rapports, vrais ou faux, de Jésus avec le sacerdoce juif ouvrent l'Évangile de S. Luc? Où trouver ailleurs que dans S. Luc ce double message que Dieu fait faire par l'ange Gabriel pour annoncer la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus? Toute l'économie de l'Évangile de S. Luc perce dans ce premier chapitre, qui non seulement n'a pas d'analogue dans les autres Évangiles, mais s'éloigne prodigieusement de ce que raconte l'Évangéliste primitif. Suivant S. Luc, donc, la conception de Jean-Baptiste et celle de Jésus ont été arrêtées par un même décret dans les conseils de l'Éternel. De la race d'Aaron, par Zacharie le sacrificateur, doit naître miraculeusement Jean-Baptiste; et de Marie, dans la maison de Joseph descendant de David, doit naître le Messie par un autre miracle. Qui ne voit tout d'abord le symbole, et la liaison que l'Évangéliste pharisien veut établir? Le sacerdoce juif va se transformer, et le sacerdoce chrétien va naître. Jean-Baptiste descend d'Aaron, Jésus descend de David. L'un annoncera l'autre dès le ventre de sa mère : « La voix » de ta salutation, dit Élisabeth à sa cousine, n'a pas plus tôt » frappé mes oreilles, que le petit enfant a tressailli de joie » dans mon sein (1). » Zacharie, le vieux prêtre juif, avait

(1) S. Luc, ch. I, v. 44.

d'abord refusé de croire au prodige qui allait s'accomplir en lui; il avait repoussé comme impossible cette naissance d'un rejeton. Je suis trop vieux, avait-il dit, je dois mourir sans postérité; et l'ange, le trouvant incrédule, l'avait frappé et rendu muet. Zacharie est l'image du sacerdoce hébreu, qui paraît condamné à finir sans postérité, et d'où sortira pourtant le rejeton sauvage, le nazaréen Jean-Baptiste, sur lequel sera greffé Jésus, l'arbre nouveau, la tige fertile dont David devait fournir le germe, suivant les Prophètes: *Et egredietur virga de radice Jesse, et germen de radice ejus ascendet... Radix Jesse, qui stat in signum populorum* (1). Le symbole sous lequel S. Luc a voulu figurer ce passage du sacerdoce juif au sacerdoce chrétien se poursuit tout au long dans son récit. Zacharie retrouve la parole pour signifier lui-même la volonté de Dieu. Il reconnaît que sa race doit céder le sacerdoce, mais il se félicite qu'elle ait fourni un *précurseur.* « Et toi, petit enfant, dit-il à son fils, tu seras » appelé *celui qui annonce le souverain,* car tu marcheras » devant le Seigneur, pour lui préparer ses voies (2). » Tandis que Jean est mené au désert, Jésus est conduit au temple.

(1) Isaïe, ch. XI, v. 1 et 10. Il faut savoir qu'Isaïe, dans ce passage, se sert du mot NEZER, *germen,* que les Septante et la Vulgate ont mal rendu par *flos;* ce mot *nezer* exprime un *rejeton* qui prend et s'élève de la racine. Or, ce mot *nezer* paraît le radical du mot *nazaréens.* Peut-être les *nazaréens,* en effet, furent-ils d'abord ainsi dénommés comme étant les *rejetons* ou les *fils* des Prophètes. En hébreu, *ben,* qui signifie *fils,* signifie aussi *branche, rameau;* réciproquement *nezer,* qui signifie un *germe,* un *rejeton,* avait pu, en certain cas, prendre au figuré le sens de *fils, d'enfant.* Cela étant, on conçoit qu'aux yeux des Juifs, qui subtilisaient infiniment sur leurs prophéties, l'idée du Sauveur prédit par Isaïe et appelé par lui *Nezer,* c'est-à-dire un *rejeton* de David ou de Jessé, dut se mêler avec l'idée de *nazaréen.* De là la prétendue prophétie que le Messie serait nazaréen. Le vrai *nazaréen* fut Jean-Baptiste, qui s'abstenait de vin et vécut au désert. Mais Jésus, étant sorti de *Nazareth,* parut également à ses disciples remplir la prophétie : « Et Jésus, dit S. Matthieu, alla demeurer » dans une ville appelée Nazareth; de sorte que fut accompli ce qui avait été dit » par les Prophètes : Il sera appelé Nazaréen. » (Ch. II, v. 23.)

(2) S. Luc, ch. I, v. 76.

Alors tout le vieux clergé s'empresse auprès de Jésus nouveau-né : un instinct divin révèle aux Juifs que le ministère va passer à cet enfant. Siméon chante son cantique : *Nunc dimittis servum tuum, Domine.* C'est le sacerdoce hébreu qui donne sa démission. Anne la Prophétesse s'avance chargée d'années, et reconnaît aussi le sauveur d'Israël. S. Luc est si imbu de cette idée, et si occupé de trouver un lien entre les deux sacerdoces, qu'il ferait volontiers élever Jésus-Christ dans le temple, aux pieds des docteurs. Tandis que S. Matthieu donne à Jésus une enfance et une jeunesse solitaires, et qu'il résulte même de son récit que, sauvé d'abord par la fuite en Égypte, et mené ensuite à Nazareth, il fréquentait fort peu les docteurs de Jérusalem, S. Luc, supprimant la fuite en Égypte et tout ce qui suit dans S. Matthieu, se plaît à raconter que Jésus, dès ses plus jeunes années, s'échappa un jour de fête et quitta ses parents pour aller vivre dans le temple, où sa mère le retrouva « au milieu des » docteurs, les écoutant et leur faisant des questions (1). » Toutes ces merveilles se lisent dans S. Luc, et ne se lisent que dans S. Luc. Elles sont loin, je le répète, de s'accorder avec le récit original de S. Matthieu. Mais nous ne devons pas nous étonner de les trouver dans l'Évangile sacerdotal de la tradition pharisienne.

Ce n'est pas que je croie que S. Luc, avant d'être Chrétien, eût été Pharisien. Loin de là, je crois qu'il était *Essénien* avant sa conversion au Christianisme, et je vais donner des raisons assez plausibles de mon opinion. Mais s'il y a un fait certain dans les anciennes traditions concernant les Évangélistes, c'est que S. Luc écrivit dans la compagnie de S.

(1) S. Luc, ch. II, v. 46.

Paul, et que son Évangile est celui de l'école de S. Paul. C'est donc du maître plutôt que du disciple, c'est du Pharisien transformé S. Paul, que vient, dans cet Évangile de l'école de S. Paul, le caractère que j'y distingue. Quant à S. Luc lui-même, on sait qu'il n'avait pas la qualité d'Hébreu; mais c'est bien à tort, ce me semble, qu'on en a fait un médecin païen converti. Qu'il ne fût pas Hébreu dans toute la rigueur des formes, c'est S. Paul lui-même qui nous l'apprend. Car dans l'Épître aux Colossiens, après avoir salué cette Église au nom de trois Juifs qui étaient alors avec lui, il ajoute : «Ils sont Hébreux de race, et ce sont les seuls qui travaillent »maintenant avec moi pour le royaume de Dieu, et de qui »j'aie reçu de la consolation (1).» Et, continuant, il dit, suivant le sens qu'on donne ordinairement à ce passage : «Luc le médecin, notre cher Luc, et Démas, vous sa»luent (2).» En supposant donc, avec toute la tradition chrétienne, que Luc, l'auteur de l'Évangile et des *Actes*, soit celui dont parle ici S. Paul, il en résulte que Luc n'était pas Juif de naissance, ou, pour mieux dire, qu'il n'avait pas le titre d'Hébreu. On trouve dans les *Actes* une autre induction qui prouve qu'il n'était pas Juif de Judée, et qu'il ne parlait pas la langue qu'on parlait à Jérusalem. A propos du champ acheté par Judas avec le prix de sa trahison, S. Luc rapporte que cela était si connu de tous les habitants de Jérusalem, «que ce champ avait été appe»lé en *leur* propre langue *haceldama*, c'est-à-dire le champ »du sang (3).» Certes il n'aurait pas été naturel à un Juif de Jérusalem ou de la Syrie de parler de cette manière.

(1) *Coloss.*, ch. IV, v. 10.
(2) *Ibid.*, v. 14 : Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς, καὶ Δημᾶς.
(3) *Act.*, ch. I, v. 19.

Aussi, à partir de S. Jérôme, tous les écrivains ecclésiastiques ont-ils supposé que Luc était un Grec d'Antioche converti par S. Paul. Mais est-il probable qu'un Grec, un Gentil, ait en effet écrit les *Actes* et l'Évangile connu sous le nom de S. Luc? Comment une si parfaite transformation, qui n'aurait laissé absolument rien percer des sentiments d'un ancien Païen, aurait-elle pu s'accomplir? On sent partout dans les Pères chrétiens des époques suivantes l'origine d'où ils étaient sortis : rien de pareil dans S. Luc. Je croirais donc plus volontiers que S. Luc avait été élevé soit à Antioche, soit ailleurs, dans la religion juive, mais qu'il n'avait pas le titre d'Hébreu, titre que la naissance et certaines conditions pouvaient seules donner. Voyez comme S. Paul, en vingt endroits, détermine lui-même les conditions nombreuses qu'il fallait réunir pour être considéré comme Juif de race : « Ayant été circoncis le huitième jour, étant » de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, né Hébreu, » de parents hébreux, ayant été Pharisien quant à la manière » d'observer la Loi, etc. (1) ; » voilà comme S. Paul se définit. S. Luc pouvait avoir une condition analogue à celle de l'autre disciple de S. Paul, Timothée, qui, « étant né d'une femme » juive, avait connu les Saintes Écritures dès son enfance (2), » mais n'avait pas pour cela la qualité de Juif. J'irai maintenant plus loin, et je dis que S. Luc, avant d'avoir été converti au Christianisme, paraît avoir été Essénien. Outre son Évangile, qui renferme des traces incontestable d'Essénianisme dogmatique, j'en apporterai pour preuve cette dénomination même de *médecin* que S. Paul lui donne, et que la tradition chrétienne a ensuite entendue comme si S. Luc

(1) *Philipp.*, c. III, v. 5, et alib.
(2) *Act.*, ch. XVI, et *Epist. ad Timoth.*

eût été en effet un médecin qui s'était converti au Christianisme. On sait que ceux des Esséniens qui vivaient dans le célibat se recrutaient en adoptant des enfants. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que, sans avoir par sa naissance la qualité légale d'Hébreu, Luc eût été Essénien. Quant au nom ἰατρὸς, médecin, que lui donne S. Paul, la doctrine des Esséniens, ayant pour objet l'*être*, la *vie*, le *salut*, était considérée par eux comme un *salut*, une *guérison*. Aussi Josèphe remarque qu'ils cultivaient la médecine du corps, comme celle de l'âme, ne séparant pas ces deux sciences, et les regardant comme indivisibles dans l'unité de la vie. Enfin chacun sait que leurs contemplatifs s'appelaient en Égypte *thérapeutes*, c'est-à-dire *médecins*. Si S. Paul, au lieu du mot ἰατρὸς, avait employé le synonyme θεραπευτὴς, on aurait peut-être soupçonné le sens véritable de cette phrase : « Luc le thérapeute, notre cher Luc, vous salue. » Mais S. Épiphane assurément aurait fait comme S. Paul; il aurait pu fort bien employer le mot ἰατρὸς pour désigner dans Luc la qualité de thérapeute, lui qui, donnant l'étymologie du nom de Jésus, analogue, comme nous l'avons vu, au nom d'Esséniens ou d'Esséens, le traduit par *guérisseur*, *sauveur*, *médecin* : Ἰησοῦς κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διαλέκτον θεραπευτὴς καλεῖται, ἤτοι ἰατρὸς, καὶ σωτὴρ (1). Malheureusement, au cinquième siècle, S. Jérôme, trompé par ce mot, se persuada que S. Luc était médecin comme l'entendaient les Grecs; et, trouvant son style plus véritablement hellénique que celui des autres Évangélistes, il se confirma dans cette erreur que S. Luc était un Païen converti, un savant, un médecin de profession; et cette singulière idée est ainsi venue jusqu'à nous (2).

(1) Voy. plus haut, p. 236 de ce volume.
(2) Je ne crois pas qu'on puisse citer aucun Père, avant S. Jérôme, qui ait

Il me paraît bien plus naturel de croire que S. Luc, avant de suivre S. Paul, était un Juif hellénique attaché à la secte essénienne, non pas un médecin dans le sens ordinaire du mot, mais un Essénien, un Thérapeute. S. Luc, précisément à cause de ces diverses conditions, se trouva admirablement propre à devenir le compagnon fidèle, l'interprète et l'historien de S. Paul. Il est certain en effet que la doctrine de S. Paul fut une sorte de synthèse au moyen de laquelle le Mosaïsme transformé fut porté parmi les Gentils. Le dogme essénien d'un paradis et d'un enfer, combiné avec l'idée de la palingénésie messiaque, entrait parfaitement dans la voie de cette synthèse. Les Grecs auraient-ils compris le dogme de la vie future comme le Mosaïsme pur le donnait, et comme il est posé dans S. Matthieu. J'ajoute que les écrits de Philon nous montrent qu'à cette époque il s'était fait entre les deux sectes pharisienne et essénienne un tel échange, que certains Pharisiens ne rejetaient pas absolument le paradis des Esséniens, quoique leur dogme fût autre primitivement. S. Paul pouvait donc accepter l'idée de son ami Luc le Thérapeute (1). D'un autre côté, S. Luc, étant devenu le fidèle

dit que S. Luc était un Païen converti et un médecin grec. S. Irénée et S. Athanase parlent de S. Luc, mais n'en disent rien de semblable. Combien cependant un pareil fait, l'Evangile écrit par un homme sorti du Paganisme et venu au Christianisme par la science, n'aurait-il pas été notable! S. Jérôme montre clairement lui-même la source de son erreur dans cette phrase : « Lucas, qui » inter omnes Evangelistas Græci sermonis eruditissimus fuit, *quippe medicus*, » et qui Evangelium Græcis scripserit, etc. » (*De Script.*, c. VII.) Je sais que dans un autre endroit de ses écrits, il allègue une ancienne tradition de l'Eglise : « Evangelistam Lucam tradunt veteres Ecclesiæ tractatores medicinæ artis fuisse » scientissimum, et magis Græcas literas scisse quam Hebræas. Unde sermo ejus » tam in Evangelio quam in Actibus Apostolorum comptior est, et sæcularium » redolet eloquentiam. » (*Comment. in cap.* VI *Esaiæ.*) Mais, outre qu'il ne cite aucune autorité, cette ancienne tradition qu'il allègue pouvait se borner à ceci, que S. Luc, l'auteur de l'Evangile et des *Actes* était bien réellement le même Luc dont parle S. Paul en trois ou quatre passages de ses Epîtres, et qu'il appelle dans un de ces passages ἰατρός. C'est en effet à cette identité que se réduisent les témoignages de S. Irénée et de S. Athanase.

(1) « Evangelium secundum Lucam prædicatum est ab apostolo Paulo, con-

associé de S. Paul, dut prendre beaucoup de ses conceptions et aussi de sa politique, si j'ose ainsi parler. Or la nécessité d'un nouveau sacerdoce occupait sans cesse S. Paul. Il voulait obstinément, comme l'en accusaient les Juifs, détruire le sacerdoce juif, mais pour le transformer. Il avait été Pharisien, et sous un certain rapport il conservait l'esprit sacerdotal du Pharisésisme, mais pour le régénérer et l'agrandir. S. Luc écrit donc son Évangile dans ce sens. Jésus, dans S. Luc, corrige plutôt les Pharisiens qu'il ne les condamne absolument. Il fait souvent, il est vrai, la censure de leurs vices et de leur hypocrisie; mais rien ne lui échappe à leur égard de comparable à la colère qu'il déploie contre eux dans S. Matthieu; tout est adouci. Vous ne trouverez pas dans S. Luc ces mots de *serpents*, de *race de vipères*, de *sépulcres blanchis*, de *monstres dignes de la gèhenne*, que S. Matthieu leur prodigue. L'idée, dans S. Luc, est que les Pharisiens sont devenus des ouvriers inutiles, et que le sacerdoce doit s'agrandir : « Malheur à vous, docteurs de la Loi, » parce qu'ayant pris la clé de la connaissance, vous n'y êtes » point entrés vous-mêmes et avez empêché les autres d'y » entrer (1). » Il leur montre leurs divisions intestines, leurs profonds dissentiments, et il conclut qu'ils périront par là : « Tout royaume divisé contre lui-même périra (2). » Il n'est pas rare qu'il prête à des Pharisiens des intentions généreuses pour Jésus : « Ce même jour, quelques Pharisiens vinrent » lui dire : Retire-toi d'ici et t'en va ; car Hérode te veut faire

» scriptum vero et editum à Luca, » dit S. Athanase. S. Irénée n'est pas moins affirmatif sur l'union de S. Paul et de S. Luc : « Lucas, sectator Pauli, Evan» gelium à Paulo prædicatum literis mandavit. » (*Ap.* Euseb., *Hist. Eccles.*, lib. V, c. 8.)

(1) S. Luc, ch. XI, v. 52.

(2) S. Luc, ch. XI, v. 17.

» mourir (1). » Partout enfin ce même esprit de modération à l'égard soit de l'ancien sacerdoce, soit de la tradition pharisienne, se montre dans S. Luc. Mais aussi la nécessité d'un nouveau sacerdoce et la supériorité du Christianisme ressortent encore davantage par cette modération. Il est visible que S. Luc proportionne sa critique du sacerdoce juif au but qu'il se propose, l'établissement du sacerdoce chrétien. Ce caractère de l'Évangile de S. Luc a été, jusqu'à un certain point, saisi par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Ils s'accordent à dire que « cet Évangéliste a eu surtout en » vue de traiter de tout ce qui se rapporte au sacerdoce de » Jésus-Christ (2). » Une particularité de l'Évangile de S. Luc, c'est que Jésus, outre les douze Apôtres, y établit encore soixante-dix autres Disciples, en disant que la moisson est grande, mais qu'il y a peu d'ouvriers (3). Qui ne reconnaît là l'école de S. Paul? S. Paul n'avait pas reçu sa mission des Apôtres, et se disait Apôtre au même titre qu'eux. Mais S. Paul voulait un sacerdoce, et cherchait la loi de ce sacerdoce. Or dans S. Luc la distinction du sacerdoce et des laïcs est clairement établie (4).

Voilà dans quel sens je soutiens que l'Évangile de S. Luc est d'un Pharisien transformé. C'est l'esprit de S. Paul, imbu d'un certain respect pour le sacerdoce juif dont il était sorti, de S. Paul élevé *aux pieds de Gamaliel*, qui fait le caractère particulier de cet Évangile. Mais l'Essénianisme du rédacteur, c'est-à-dire de S. Luc, de Luc le Thérapeute, y paraît souvent aussi. Le dogme caractéristique d'un paradis

(1) S. Luc, ch. XIII, v. 31.
(2) « Ea præcipue tractans quæ ad Christi sacerdotium pertinent. » (Guill. Cave, *Script. Eccles. Historia literaria*, p. 17.)
(3) S. Luc, ch. X.
(4) Voy. le chap. XII de S. Luc.

et d'un enfer, considérés comme existant indépendamment de la venue prochaine du règne de Dieu sur la terre, se mêle dans S. Luc à l'idée du Messie et se combine avec elle, tandis qu'il n'y a pas la moindre trace d'un tel mélange dans S. Matthieu. Sous ce rapport S. Luc s'accorde avec S. Marc. J'ai déjà cité plus haut, de S. Luc, la parabole du Lazare et du riche, fondée sur cette croyance essénienne d'un paradis et d'un enfer; je citerai encore un autre passage, qui n'est pas seulement une addition à l'Évangile primitif, mais qui est une altération certaine et évidente du récit de S. Matthieu.

On sait que les quatre Évangiles rapportent unanimement que Jésus fut crucifié entre deux larrons. Voici le récit de S. Matthieu : « On crucifia en même temps avec lui deux brigands, l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. Et ceux qui » passaient par là lui disaient des outrages... Les brigands » qui étaient crucifiés avec lui lui faisaient les mêmes reproches (1). » S. Marc copie fidèlement l'Évangéliste primitif : « Ils crucifièrent aussi avec lui deux brigands, l'un à sa » droite et l'autre à sa gauche... Et ceux qui passaient par » là lui disaient des outrages... Et ceux qui étaient crucifiés » avec lui lui disaient aussi des outrages (2). » Voici maintenant ce qu'ajoute S. Luc : « L'un des malfaiteurs qui étaient » crucifiés l'outrageait aussi en disant : Si tu es le Christ, » sauve-toi toi-même et nous aussi. Mais l'autre, le reprenant, lui dit : Ne crains-tu point Dieu, puisque tu es condamné au même supplice? Et pour nous, nous le sommes » avec justice, car nous souffrons ce que nos crimes méritent; mais celui-ci n'a fait aucun mal. Puis il disait à Jésus : Seigneur, souviens-toi de moi quand tu seras entré

(1) S. Matthieu, ch. XXVII, v. 38-44.
(2) S. Marc, ch. XV, v. 27, 29, 32.

» dans ton règne. Et Jésus lui dit : Je te dis, en vérité, que tu » seras aujourd'hui avec moi dans le paradis (1). » Cette clémence de Jésus sur la croix, et ce pardon donné, en ce moment solennel, au pécheur qui se repent, sont sans doute d'admirables choses. Seulement, comment se fait-il que dans S. Matthieu et dans S. Marc il n'y ait rien de semblable, et que dans ces Évangélistes les deux larrons insultent également Jésus, et meurent également sans le connaître? Mais il y a quelque chose de plus étrange et qui s'éloigne encore davantage de l'Évangile original; c'est la mention, dans S. Luc, d'un *paradis* différent du *règne*. S'il y avait dans S. Matthieu, dans un endroit quelconque de S. Matthieu, une trace quelconque de ce *paradis* où Jésus, dans S. Luc, promet au bon larron qu'il sera ce jour même avec lui, on pourrait soutenir que cette addition de S. Luc au récit de l'Évangéliste primitif n'est pas d'une inspiration toute particulière à S. Luc. Mais comme, d'un bout à l'autre, l'Évangile de S. Matthieu non seulement ne parle jamais de ce paradis, mais le nie partout implicitement, il faut bien convenir que le dogme essénien se fait jour ici dans S. Luc, comme il apparaît aussi, en d'autres endroits, dans S. Marc.

J'ai prouvé suffisamment, je crois, mon assertion, que les trois Évangiles de S. Matthieu, de S. Marc, et de S. Luc, appartiennent d'une certaine façon aux trois deutéroses du Mosaïsme. Quant au quatrième Évangile, celui de S. Jean, son caractère particulier est bien connu. Ce dernier des Évangiles, qui, suivant toute la tradition chrétienne, ne parut qu'un demi-siècle après l'Évangile primitif, est d'une inspiration aussi originale sans doute, mais assurément

(1) S. Luc, ch. XXIII, v. 39-43.

très différente. Tandis que S. Marc et S. Luc copient S. Matthieu, et, tout en le modifiant assez profondément, suivent pourtant son récit avec plus ou moins de timidité, S. Jean, ou plutôt l'école de S. Jean, compose un Évangile véritablement nouveau. Et cependant il n'y a pas rupture, incompatibilité absolue entre l'Évangile de l'Apôtre Matthieu et celui de l'Apôtre Jean. L'un, il est vrai, est d'un Juif pur, et qui avait été Saducéen avant d'être Chrétien; l'autre est d'un Juif hellénique, et presque d'un Grec. L'un est d'un homme du peuple, l'autre est d'un philosophe; celui qui a écrit le premier ne connaît que Moïse et les Prophètes, l'auteur du second semble avoir lu Platon plus que la Bible; l'un de ces Évangiles annonce un Messie transformateur du monde matériel, l'autre prêche un Dieu transformateur des âmes; l'un est marqué au coin de la sensation et de la réalité, l'autre est empreint partout d'un idéalisme sublime. Et néanmoins, je le répète, il n'y a pas incompatibilité entre ces deux Évangiles. Pourquoi? Je l'ai déjà dit : c'est que la *palingénésie* pouvait être entendue sous plusieurs rapports : 1° *palingénésie cosmique*, fin du monde et résurrection du monde; c'est le côté que S. Matthieu a surtout compris; 2° *palingénésie politique*, qui pouvait s'entendre ou de la cité juive ou d'une cité nouvelle; S. Matthieu, tout en l'entendant principalement de la cité juive, commence pourtant à faire entrevoir une cité nouvelle, un *nouveau peuple*, de *nouveaux enfants d'Abraham*, appelés à l'exclusion des Juifs sourds et rebelles; et après lui S. Luc, c'est-à-dire S. Paul et son école, développent surtout cet aspect de la mission de Jésus; en sorte que l'on peut dire que l'Évangéliste S. Luc est celui des quatre qui a surtout compris et représenté cette face particulière de l'idée de

palingénésie; 3° enfin *palingénésie psychique* ou *psychologique;* c'est ici que paraît S. Jean, c'est ici qu'il brille et qu'il domine. S. Marc avait déjà fait quelques pas dans cette route; mais S. Marc, Essénien, n'avait pas pu ou voulu sortir de l'*ésotérisme* essénien. S. Jean met la lumière sur un piédestal pour être vue de tous; il ressemble à S. Paul par son audace. S. Paul abolit l'ésotérisme pharisien; S. Jean, l'ésotérisme essénien.

Les Chrétiens d'aujourd'hui défendent S. Jean du plagiat de Platon : « Il a pu, disent-ils, apprendre de vive voix, » par ses disciples ou par les philosophes mêmes, quelque » chose du Verbe en général et du principe dont parle » Platon; et il y a même beaucoup d'apparence qu'il les » avait principalement en vue dans ce qu'il dit au commen- » cement de son Évangile; mais c'était pour les réfuter (1). » Misérable manière de défendre l'originalité du grand Évangéliste! S. Jean réfuter Platon! Eh! ne voyez-vous pas qu'il complète, au contraire, Platon avec Moïse, qu'il ramène Platon à Moïse, qu'il rassemble les rayons disséminés dans le monde, au sein du Mosaïsme comme parmi les Gentils, pour en composer une vraie et complète philosophie, une religion. Jésus n'est plus pour lui une sorte d'ange descendu du ciel, un miracle, un phénomène, comme pour S. Matthieu. Le métaphysicien S. Jean cherche de l'œil de l'esprit la vraie nature, la causalité de ce Messie dont S. Matthieu n'avait vu que la manifestation. Quelle puissance est cachée sous ce Messie? quelle essence était celle de l'homme qui a enseigné l'unité, la charité, la fraternité, l'égalité, l'amour? Il préexistait, ce Messie,

(1) *Bible de Vence.*

puisqu'il a paru; il vivait virtuellement avant de se manifester. S'il a dit la vérité, son essence, en tant que répondant à cette vérité, était donc éternelle; car cette vérité elle-même est éternelle. Il est donc l'essence de sa parole, l'essence cachée sous sa parole. Or sa parole est la loi de la vie; il est donc en essence la vie, il est le principe créateur en Dieu. J'admets ici, comme on le voit, l'interprétation vulgaire que l'on donne de S. Jean, savoir qu'il a *identifié* complètement le Verbe avec Jésus. Je prouverai plus loin que cette interprétation n'est pas fondée, et que S. Jean a pu voir la Pensée divine ou le Verbe parlant par Jésus, sans tomber dans l'idolâtrie, et sans faire de Jésus, considéré comme *révélateur* de la Pensée divine, une *personne en Dieu*, ainsi que le Christianisme l'a fait après lui. Mais toujours est-il certain que, dans l'une comme dans l'autre de ces interprétations, S. Jean n'est ni un plagiaire de Platon, ni un réfutateur de ce même Platon. Il ne réfute pas Platon, il le continue. Et, d'un autre côté, on aurait tort de voir en lui un Platonicien qui vient importer témérairement au sein d'une secte juive l'idée platonicienne, sans antécédent comme sans motif légitime. Car, au point de départ, S. Jean est Mosaïste, et non Platonicien. Il part du Messie et de Jésus, il ne part pas primitivement du Verbe; et s'il se rencontre avec Platon ou avec les doctrines orientales en général, sur le principe créateur et vivificateur, il n'en est pas moins vrai qu'il est parti primitivement de Jésus et de la doctrine prêchée par Jésus. Or cette doctrine est au fond la doctrine de l'*unité*, que renfermait la *Genèse* de Moïse, et que les Juifs, et surtout les Esséniens, avaient toujours cultivée. Donc, pour rencontrer Platon sur son chemin, quant à l'essence du principe divin créateur et

vivificateur, S. Jean ne sort pas du profond Mosaïsme; loin de là, il ramène de fait, comme je l'ai dit tout à l'heure, Platon à Moïse, c'est-à-dire à une doctrine plus précise, plus explicite, plus complète que celle de Platon. Oui, peut-il dire à Platon, le Verbe est en essence ce que vous dites; mais quelle est la doctrine de ce Verbe? Platon ne le savait pas, ou ne le savait qu'à demi et à travers des ténèbres; S. Jean le sait, et le dit. Donc, bien que l'Évangile de S. Jean soit l'Évangile grec, l'Évangile platonicien, bien qu'il ait fallu, pour le produire, l'accession des Gentils au Christianisme, il n'en est pas moins vrai que cet Évangile est Mosaïste et Hébreu, à sa façon, tout autant que l'Évangile de S. Matthieu, ou celui de S. Marc, ou celui de S. Luc. Il l'est, dis-je, puisqu'il part de Jésus, c'est-à-dire d'une certaine doctrine de la vie, qui était plus fortement marquée dans le Mosaïsme que partout ailleurs. La philosophie grecque, sans doute, a servi à donner un dernier trait, un trait suprême, à cette doctrine; mais aussi la philosophie grecque a pris, par cette union avec le Mosaïsme, un sens, une clarté, une précision qu'elle n'avait pas eus jusque-là. En même temps les aspects secondaires (je dis secondaires, bien qu'ils eussent frappé d'autres esprits d'abord et en première ligne) de l'idée de *palingénésie* viennent se grouper autour de l'idée métaphysique achevée ainsi par S. Jean à la grecque, si j'ose parler ainsi. J'entends que, pour avoir combiné l'idée du Démiourgos, ou du Verbe, ou du principe créateur et vivificateur en Dieu, avec la doctrine essénienne de la vie, S. Jean n'infirme pas et ne détruit pas la palingénésie. Et c'est ainsi qu'il n'y a pas rupture complète entre lui et l'Évangéliste primitif. Détruit-il, je le demande, l'aspect politique ou social de la palingénésie? Non; loin de

là, il pousse fortement les âmes à cette palingénésie sociale. Il met le Verbe en nous : mais la société est un aspect de nous ; et si le Verbe est en nous, le Verbe par nous transformera la société humaine. S. Jean ne détruit pas davantage l'aspect cosmique de la palingénésie, aspect si cher à S. Matthieu. Il s'en occupe peu, il est vrai ; Jésus pour lui est le créateur, le vivificateur éternel. Un miracle, comme celui que comprenait S. Matthieu, n'est pas nécessaire à ce Messie pour manifester son essence ; car éternellement la vie du monde manifeste cette essence. Mais enfin, puisque S. Jean part de cet axiome que le Verbe, la Parole, la Lumière s'est faite homme et a été vue dans le monde sous le nom de Jésus, il ne repousse pas et n'exclut pas absolument l'idée que ce même Messie reviendra juger les vivants et les morts, et qu'il y aura une fin et un renouvellement du monde.

Certes, je comprends que, dans le cours des siècles, beaucoup d'esprits, frappés de cet Évangile métaphysicien de S. Jean, aient suivi l'essor qu'il ouvrait, jusqu'au point de rejeter, comme des figures assez grossières, les idées de palingénésie de S. Matthieu, et qu'ils soient arrivés ainsi à se faire du Christianisme une idée nouvelle, et qui parut à l'Église aussi étrange que coupable. C'est S. Jean qui a produit ce qu'on appela au moyen-âge l'*évangile éternel*. Quant à nous, loin de repousser cette conclusion du Christianisme, nous croyons profondément que la véritable transformation du Christianisme s'accomplira par cette issue que S. Jean lui a ouverte. Mais, en fait, on peut affirmer que son inspiration n'alla pas jusque là, et que l'Évangile qui lui est attribué reste dans la tradition de la palingénésie cosmique, c'est-à-dire de la fin prochaine et

de la résurrection du monde, comme l'entendaient S. Matthieu, S. Marc, et S. Luc.

Il faut convenir néanmoins (et ceci est une pensée de S. Augustin lui-même, pleine de sens et de justesse) que, de S. Matthieu à S. Jean, de Jésus entendu comme l'entend S. Matthieu à Jésus comme l'entend S. Jean, il y a si loin, que, si les deux autres Évangiles de S. Marc et de S. Luc n'étaient pas entre deux pour combler la distance, cette distance paraîtrait incommensurable et ne pouvoir jamais être remplie (1). Mais entre le Saducéen et le Platonicien, entre l'homme de la réalité et l'homme de l'idéal, se trouvent l'Essénien d'abord, le Pharisien ensuite; l'un sert à transformer l'idée cosmique du Messie, l'autre l'idée sociale ou politique, et ils forment ainsi une sorte d'échelle par laquelle l'esprit du Chrétien franchit l'abîme entre le premier et le dernier des Évangélistes.

Je n'ajouterai plus qu'un seul mot pour confirmer les caractères divers que je viens d'assigner aux quatre Évangiles. On sait que la tradition avait marqué chacun de ces Évangiles d'une espèce de sceau hiéroglyphique. S. Matthieu était représenté ayant auprès de lui un homme, S. Marc un lion, S. Luc un bœuf, S. Jean un aigle. Ces emblèmes

(1) « Isti igitur quatuor Evangelistæ, universo terrarum orbe utilissimi (et ob » hoc fortasse quatuor, quoniam quatuor sunt partes orbis terræ, per cujus uni» versitatem Christi Ecclesiam dilatari, ipso sui numeri sacramento quodammodo » declararunt), hoc ordine scripsisse perhibentur. Primum Matthæus, deinde » Marcus, tertio Lucas, ultimo Joannes. Unde alius fuit ordo cognoscendi atque » prædicandi, alius autem scribendi. Ad cognoscendum quippe et prædicandum, » primi utique fuerunt qui, secuti Dominum, in carne præsentem audierunt, » facientemque viderunt. Sed in conscribendo Evangelio (quod divinitus ordi» natum esse credendum est), ex numero eorum quos ante passionem Dominus » elegit, primum atque ultimum locum duo tenerunt : primum Matthæus, ulti» mum Joannes; ut reliqui duo, qui ex illorum numero non erant, sed tamen » Christum in illis loquentem secuti erant, tanquam filii amplectendi, ac per hoc » in medio loco constituti, utroque ab eis latere munirentur. » (*De Consensu Evangelist.*, lib. II, c. 2.)

exprimaient, disait-on, le caractère de l'œuvre de chacun. La figure d'homme qui est auprès de S. Matthieu signifie, disent les Pères, que cet Évangéliste a eu surtout en vue l'humanité dans Jésus, tandis que l'aigle de S. Jean indique que cet Évangéliste a surtout considéré en Jésus la divinité. Le bœuf qui accompagne S. Luc, disent-ils encore, est l'emblème du nouveau sacerdoce. Je ne vois pas que les Pères aient bien su expliquer le lion de S. Marc. Pour moi, j'aimerais mieux rapporter directement ces quatre emblèmes aux quatre écoles dont j'ai parlé, et dont j'ai fait sortir les quatre Évangiles; et je n'aurais pas besoin pour cela de m'éloigner beaucoup de l'explication ordinaire que les Pères donnent de ces symboles, parce que c'est en effet le sentiment obscur qu'ils ont eu de ces quatre écoles qui les a portés à voir dans les Évangélistes ces divers caractères.

Si S. Matthieu, dirai-je donc, a été marqué, dès la plus haute antiquité chrétienne, du signe hiéroglyphique homme, c'est qu'il est surtout occupé des choses humaines, et particulièrement de la misérable condition des inférieurs dans le monde; c'est qu'il est, comme je l'ai dit, homme du peuple et révolutionnaire. S. Matthieu est l'expression vraie, naïve, et jusqu'à un certain point complète, de l'humanité qui attend un Sauveur. Il n'a pas la science métaphysique de la secte essénienne, d'où sortit S. Marc; ni la profonde politique de la secte pharisienne, d'où sortit S. Paul, représenté ici par S. Luc; ni enfin le sentiment artiste et tourné vers l'infini de la secte platonicienne, que représente S. Jean. Mais il a en lui le germe de ces qualités; et, sans être ni le savant, ni le politique, ni l'artiste, à un haut degré de développement, il comprend en lui ces trois natures; il est le représentant de la nature humaine en général. Et,

étant ainsi, les Pères ont raison de dire qu'il a plutôt considéré en Jésus l'humanité que la divinité. Le lion de S. Marc, que les Pères n'expliquent pas, ou expliquent fort mal, me paraît facile à comprendre, si l'on veut considérer que S. Marc, c'est l'école essénienne se ralliant au Messie. Le lion, qui vit au désert et qui passe pour le roi du désert, convenait bien à cette secte, qui en effet pratiquait la vie hors du monde, qui prétendait, par la seule élévation de ses pensées, vivre indépendante, d'une vie pieuse et solitaire, loin du gros de l'humanité, et dont les contemplatifs habitaient réellement au désert avec les lions. Le lion n'a-t-il pas toujours été considéré comme l'emblème de la force; et, dans le passage de la formule trinaire de l'homme à la formule trinaire de Dieu, la *connaissance* n'a-t-elle pas souvent été appelée la *force*, la *puissance*, parce qu'il y a en effet identité en Dieu entre sa connaissance et sa puissance? Le bœuf, à son tour, était un emblème dès longtemps consacré dans les anciens cultes, pour figurer les travaux de la société civile, et le sacerdoce qui institue cette société. Or la nécessité de l'établissement d'un nouveau sacerdoce est, comme nous l'avons vu, le caractère de l'Évangile de S. Luc. Enfin l'aigle a certainement le sens que les écrivains ecclésiastiques lui donnent, et se rapporte de cette façon au sublime Évangile des Platoniciens qui se rallièrent à S. Jean et par lui au Christ. Ces emblèmes vont donc au fond des choses, et il me semble qu'on ne trouvera pas étrange que j'allègue encore une fois ces antiques hiéroglyphes pour confirmer les rapports et les différences que j'ai établis.

Tout le monde sait que les anciens Pères et les écrivains ecclésiastiques croyaient que ces emblèmes avaient été divi-

nement révélés. On prétendait qu'ils étaient tirés d'une vision d'Ézéchiel (1). Cette vision est en effet remarquable, et est si bien adaptée aux caractères distinctifs des quatre Évangélistes, que l'on ne serait pas d'abord éloigné de penser qu'elle a été faite d'après eux. Dans cette hypothèse, il faudrait soutenir que le texte antique d'Ézéchiel a subi des altérations avant de nous arriver. Il n'est pas absolument certain, èn effet, que les écrits de ce Prophète aient fait partie de l'ancien *canon* juif; il se pourrait qu'ils eussent été rangés chez les Juifs parmi les ouvrages qu'on appelait secrets ou *apocryphes*, et qui restaient confiés aux Scribes, comme sources traditionnelles, mais sans avoir l'autorité et la publicité des livres canoniques (2). Ce qui est sûr, c'est qu'Ézéchiel n'est jamais cité dans le Nouveau-Testament, et qu'il n'est pas mentionné dans la liste des livres hébreux canoniques donnée par Philon. On le trouve, à la vérité, indiqué dans Josèphe, et il figure dans les listes de Méliton et d'Origène, de S. Jérôme et du Talmud; mais ces dernières listes étant postérieures au Christianisme, nous n'avons pas une certitude complète que les prophéties d'Ézéchiel fussent publiées canoniquement chez les Juifs avant la venue du Christ. De là le doute peut aller jusqu'à faire

(1) « Ex sacra Ezechielis visione, quatuor duntaxat (Evangelistæ) erant ordi- »naturi, non humana quidem, sed divina sorte et electione. Quorum Matthæus »fuit primus, qui et primus scripsisse fertur Evangelium in Judæa, et sermone »quidem Hebræo; secundus Marcus, qui et secundus fertur scripsisse Evange- »lium suum, sive in Italia, sive alibi id factum sit; tertius Lucas, qui tertio »loco scripsisse fertur Evangelium suum in Achaia; quartus Joannes, qui et »ultimus Evangelium suum scripsisse creditur in Asia. Et eo ordine in spiritu »monstrati sunt Ezechieli. Similitudo autem, inquit, vultus eorum facies homi- »nis : ecce Matthæus. Et facies leonis : ecce Marcus. Facies autem bovis : ecce »Lucas. Et facies aquilæ : ecce Joannes. » (Jacq. Le Fèvre, *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, p. 318.)

(2) Je parle dans la supposition admise par beaucoup de savants que les livres apocryphes ne se distinguaient que de cette façon des livres canoniques.

supposer que les Chrétiens ajoutèrent au texte primitif de ce Prophète des prophéties déguisées, qui contribuèrent encore à le répandre. L'insertion du nom d'Ézéchiel dans les listes postérieures à Philon s'expliquerait ainsi. En ce cas rien de merveilleux qu'on trouve dans Ézéchiel une prophétie assez claire des quatre Évangélistes. Mais, d'un autre côté, ce soupçon qu'on pourrait avoir d'abord que le texte d'Ézéchiel a été supposé après coup, se trouve refoulé par une objection assez forte. Car n'est-il pas étrange, dans le cas d'une pareille supposition, que cette prophétie, qui forme le premier chapitre d'Ézéchiel, et qui a pour sujet la *vision de la Gloire de Dieu*, soit très-nettement rappelée dans un livre, apocryphe il est vrai, mais qu'on suppose avoir été écrit un siècle et demi environ avant Jésus-Christ, la *Sagesse de Jésus fils de Sirach*, ou l'*Ecclésiastique* (1). Il faudrait donc croire aussi que ce dernier ouvrage a été altéré ou supposé! On voit que, quelque opinion que l'on adopte, les difficultés sont grandes. Mais elles ne sont pas insolubles. J'admets que la prophétie d'Ézéchiel est antérieure au Christianisme, et je reconnais, d'autre part, que rien de plus profond ne pouvait être dit sur les quatre Évangélistes, sur leur unité et leurs différences. Mais je prétends que ce mystérieux rapport entre une prophétie antique et un fait accompli six siècles plus tard, pour être réel et certain, est pourtant explicable.

Il est nécessaire que le lecteur juge d'abord de l'analogie que la prophétie présente avec le Christianisme et les Évangiles. Je supprime les développements poétiques; voici les principaux versets : « Je vis, dit Ézéchiel, une ressemblance

(1) *Ecclésiastique*, ch XLIX, v. 10 : « Ézéchiel aussi a vu cette *vision de la* » *Gloire*, que Dieu lui montra dans le char des chérubins. »

» de quatre animaux..... Chacun d'eux avait quatre faces, » et chacun quatre ailes..... Et tous quatre avaient une face » d'*homme*, et tous quatre avaient une face de *lion* à la » droite, et tous quatre avaient une face de *bœuf* à la gauche, » et tous quatre avaient une face d'*aigle*..... Et chacun d'eux » marchait devant soi; ils allaient partout où l'esprit les » portait à aller, et ils ne se tournaient point quand ils » marchaient..... Et une roue parut sur la terre auprès de » ces animaux, devant les quatre faces..... Et les quatre » roues avaient une même ressemblance, et elles se con- » fondaient comme si une roue eût été dans une autre » roue..... Et quand les animaux marchaient, les roues » marchaient aussi; et quand les animaux s'élevaient de » dessus la terre, les roues aussi étaient élevées. Partout où » l'esprit les portait à aller, les roues s'élevaient vis-à-vis » d'eux; car la force des animaux était dans les roues..... » Et ce qui paraissait au-dessus des têtes des animaux était » une étendue semblable à un cristal brillant..... Et au-dessus » de cette étendue on voyait comme un trône qui ressemblait » à une pierre de saphir; et sur cette ressemblance de trône » il y avait la ressemblance d'un homme, assis au degré le » plus haut..... La splendeur qui entourait cette forme était » comme celle de l'arc-en-ciel..... C'est là la forme de la » représentation de la gloire de l'Éternel. Et, l'ayant vue, » je tombai à genoux (1). »

Certes la forme de cette vision est poétique, et, si l'on veut, bizarre ; mais dans cette sorte de rêve exalté n'y a-t-il pas une idée apercevable et claire? Je suppose, dis-je, que le texte d'Ézéchiel soit authentique, et que cette page fameuse

(1) Ézéchiel, ch I.

ait été en effet écrite six ou sept siècles avant le Christianisme. Qu'y vois-je dans cette supposition? Un symbole, en effet, comme dit le Prophète, de la *gloire de Dieu.* La nature humaine s'élève jusqu'à la Divinité, c'est-à-dire retourne à sa source; aux yeux du Prophète apparaît donc, au-dessus d'un ciel d'azur, *une figure d'homme assis au plus haut sur un trône.* Quatre êtres mystérieux sont sur la terre; ces quatre êtres figurent l'homme, et sont l'homme. L'homme, dans l'antique doctrine, comme dans la vérité, est une tétrade, un quaternaire : il est sensation, sentiment, connaissance; et il est ces trois choses unies, et formant par leur réunion une unité, une monade. Supposez ces trois éléments symbolisés, par le bœuf pour la sensation, par l'aigle pour le sentiment, par le lion pour la connaissance, et l'unité par l'homme : vous aurez l'homme quadruple d'Ézéchiel; et vous aurez en même temps l'énigme que le Sphinx de la haute antiquité payenne présentait à résoudre, et qu'Œdipe, dit-on, résolut. Le Sphinx aussi était bœuf, lion, aigle, et homme, en même temps; et la fameuse énigme qu'il offrait à deviner n'était autre que celle de sa propre nature, c'est-à-dire de la nature humaine (1) : c'était, sous

(1) Il est vraiment absurde de croire que le sens de l'énigme du Sphinx consistât à dire que l'*homme,* dans son enfance, se traînait sur les mains et sur les pieds; que, dans la force de son âge, il n'avait besoin que de ses deux jambes, mais que, dans la vieillesse, il se servait de bâton, comme d'une troisième jambe, pour se soutenir. On enseigne, je le sais, ces sottises, comme nous venant de l'antiquité; mais comment ne voit-on pas que, relativement aux antiques symboles, nous sommes souvent dupes des grossières parodies populaires qui en furent faites? Ce qu'il y a de vrai dans l'explication de l'énigme du Sphinx par Œdipe, comme les Grecs la rapportent, se borne à ceci, que cette énigme du Sphinx *désignait l'homme.* Il est bien certain d'ailleurs que le Sphinx est un emblème égyptien, et que ce furent les Egyptiens ou les Phéniciens qui portèrent en Grèce cet emblème, et par conséquent l'énigme que les Grecs (s'il fallait s'en fier à leurs poëtes mythologues) comprirent si peu. Nos voyageurs ne retrouvent-ils pas encore aujourd'hui ce Sphinx mystérieux à l'entrée des temples dont il reste des ruines en Egypte? Non seulement il était, pour ainsi dire,

le voile symbolique de la doctrine antique, l'énigme du *Nosce te ipsum* que Socrate plus tard proposait aussi, comme un autre Sphinx, à tous ceux qu'il rencontrait, mais sans voiles et sans symboles. Dans Ézéchiel, donc, ces quatre représentations de la nature humaine marchent, d'un mouvement divin, vers cette divine transformation, cette transfiguration céleste de l'homme, que le Prophète voit au-dessus de leur tête; et la terre, figurée par les quatre orbes ou roues, s'élève avec eux.

Si la prophétie d'Ézéchiel est vraie, si le texte est antique comme on le suppose, cette extase du Prophète avait donc sa base et son origine dans une certaine vérité métaphysique éternelle, la tétrade humaine s'élevant à Dieu. Qu'y a-t-il donc d'étonnant que, cette vérité se développant dans l'humanité, Jésus, six siècles après Ézéchiel, ait paru cet homme divin, cet homme *transfiguré*, qu'Ézéchiel en extase avait vu dans le ciel? Et, la nature humaine restant identique à elle-même, quant à ses éléments constitutifs, ne devait-il pas surgir en effet quatre représentants particuliers et spéciaux de cette nature humaine, pour écrire l'Évangile de cet Homme-Dieu? L'un ne devait-il pas être plus particulièrement l'homme tourné vers la manifestation de cette doctrine nouvelle, vers la réalité et l'application, c'est-à-dire vers la pratique, vers l'activité, tout en étant cependant religieux, divin, comme le Maître? Ce rôle échut à l'école de S. Paul, à S. Luc. L'autre ne devait-il pas être plus

le portier des temples, mais chaque dieu avait son Sphinx marqué par un insigne spécial (*Notice du Musée Charles X*, par M. Champollion). L'hébreu SPIN, qui signifie *mystère*, nous donne la racine du nom même de *Sphinx*. C'était le gardien des mystères, et le symbole du mystère. Est-il étonnant que l'*énigme du Sphinx* fût le grand mystère, ou la *Tétrade*, et que le corps *quaternaire* de cet être symbolique fût la représentation hiéroglyphique de la formule générale de la vie?

particulièrement un docteur, un savant, un homme de retraite et de méditation, fixé à une tradition plus ancienne, et s'en détachant difficilement; plus occupé d'ailleurs de posséder ésotériquement la vérité que de la répandre; regardant la science comme le fait d'hommes choisis, et ne portant pas ses vues jusqu'à comprendre le triomphe de cette science sur la société tout entière; théologien, en un mot, plutôt que politique, moraliste pratique plutôt qu'ardent prédicateur de la morale? Cet homme de retraite et d'ésotérisme, ce fut S. Marc, sorti de la tige même du Christianisme, de l'antique Essénianisme. L'école essénienne, qui chez les Juifs avait marché en avant, voulut s'arrêter et s'immobiliser quand elle eut produit le Christianisme. Autrefois elle avait répondu au sentiment dans le Mosaïsme, elle fut la connaissance dans le Christianisme. Mais voyant ce rejeton nouveau, elle en eut quelque jalousie, et se fit ésotérique. Et voilà pourquoi S. Marc est le moindre des Évangélistes. Il devait représenter la connaissance; mais il a tenu, pour ainsi dire, la lumière sous le boisseau, contrairement à la parole du Christ, et il a ainsi laissé à l'artiste S. Jean à remplir plus amplement le rôle qui lui était échu à lui-même. S. Marc est le vieillard un peu désabusé qui cultive la doctrine au désert. S. Luc est l'homme dans la force de l'âge qui veut gouverner le monde par la doctrine. S. Jean, ou l'auteur de l'Évangile qui porte son nom, est le jeune homme, l'homme au point où il est le plus artiste, où le sentiment prédomine. Aussi représente-t-il les Grecs arrivant à la religion avec la verve de néophytes. Il est métaphysicien sans doute, et tellement qu'il retrouve et invente, pour ainsi dire, cette même doctrine de la vie, que l'Essénien S. Marc possède sans vouloir la montrer;

mais voyez si, tout métaphysicien qu'il est, il n'est pas d'abord homme de sentiment, s'il n'est pas charité, amour, et si ce n'est pas par la charité, par l'amour, qu'il arrive si puissamment à la connaissance. Platon avait dit que Dieu nous a donné deux ailes pour nous élever à lui, l'amour et le raisonnement : S. Jean est bien à cet égard de l'école de Platon; il est le philosophe qui ne sépare pas le sentiment de la connaissance, et qui s'élève autant à l'aide de l'amour qu'à l'aide du raisonnement; il est l'aigle, comme l'appellent les Pères, il a des ailes vers l'infini, et il plane avec ces ailes, tandis que S. Marc vit au désert avec les moines, et S. Paul dans les villes aux prises avec les empires. Mais l'unité, l'unité homme, l'unité sans prédominance de la connaissance, ou de l'activité, ou du sentiment, devait aussi produire son Évangéliste. Un disciple du Christ devait s'élever, qui ne fût ni savant, ni gouvernant, ni poète, et qui eût le germe de ces trois hommes en lui homme. Ce fut là, en effet, le premier qui surgit; ce fut le peuple, ce fut l'homme du peuple, ce fut S. Matthieu. Il écrivit le premier, et consacra Jésus le premier; puis vinrent le docteur, le prêtre, et l'artiste.

Et une admirable unité, une sorte de mystérieuse identité, fondée sur la nature humaine, fait de ces quatre Évangiles l'Évangile. De sorte que le Prophète a raison de dire que ces quatre hommes qu'il aperçoit sur la terre, allant où l'esprit les pousse, mystérieusement unis à cette *gloire de Dieu* qui est au-dessus de leur tête, et comme aimantés par elle, tout divers qu'ils soient, sont cependant le même homme, l'homme quaternaire, l'homme sous quatre aspects, la tétrade humaine.

L'essence des choses est donc le lien certain, bien qu'in-

visible, qui a pu faire qu'un Prophète juif, six siècles avant Jésus-Christ, ait vu en esprit, comme disent les Pères, ces quatre représentants de l'humanité que l'humanité devait donner à l'Homme-Dieu, c'est-à-dire à la nature humaine élevée en Dieu et transfigurée sans perdre son essence. La prophétie est vraie sans qu'il soit besoin de supposition idolâtrique et superstitieuse, comme en font vulgairement les défenseurs de la religion.

Quoi qu'il en soit, au reste, de l'authenticité de ce texte d'Ézéchiel, qu'il ait été supposé après coup, ou que ce soit lui qui, par un mystérieux rapport, ait fait reconnaître dans les Évangélistes des différences caractéristiques qui s'y trouvent bien réellement; il n'en est pas moins vrai que l'unité et la différenciation des quatre Évangiles, leur mutuelle pénétration, leur vie commune, si je puis m'exprimer ainsi, malgré leur individualité propre, sont admirablement exprimées dans cette célèbre prophétie.

Maintenant, enfin, que nous avons distingué nettement le caractère particulier de chacun des quatre Évangiles, et que nous ne risquons pas de les confondre, nous pouvons aborder directement la doctrine du Christ, et examiner les points de cette doctrine qui touchent au sujet général de ce livre. Comment Jésus considérait-il sa mission? Comment se regardait-il lui-même? Comment concevait-il le Messie? Qu'était-ce pour lui que ce règne de Dieu qui devait venir sur la terre, etc.? Si nous avions examiné ces questions avant de distinguer la spécialité de chacun des quatre Évangiles, le Christ de l'un nous aurait empêché de comprendre le Christ de l'autre, et une obscurité profonde aurait pu en résulter. A présent, au contraire, l'unité de ces quatre Christ différents des quatre Évangiles nous est connue, puisque

nous savons que chacun des quatre Évangiles a envisagé la *palingénésie* ou l'*époque messiaque* sous des aspects divers, et que néanmoins l'idée de *palingénésie* est la base commune des quatre. Nous nous servirons donc de ces Évangiles pour répondre, sous un aspect particulier, à chacune des questions que nous nous poserons, sans que la réponse que chacun de ces Évangiles nous fournira nous empêche de comprendre celle que les autres nous fourniront à leur tour. Ainsi la vraie nature de la doctrine de Jésus, au lieu de disparaître dans le chaos de ces Évangiles incompris et incaractérisés, ressortira plus claire de leur concours et de leur harmonie. Je réduirai à un très-petit nombre de points les questions que je veux résoudre, pour ne pas dépasser le but général où tendent ces recherches. Plus j'ai été long dans des préparatifs nécessaires, plus je serai bref dans ma conclusion. Mais que le lecteur ne s'attende pas néanmoins à n'avoir plus œuvre de patience à faire. Qu'il considère l'importance et la difficulté de mon entreprise, et qu'il m'accorde encore quelques minutes d'attention. Puis-je, en vérité, sans une discussion de quelque étendue, faire tomber les voiles accumulés pendant tant de siècles sur la véritable doctrine de Jésus-Christ?

PREMIÈRE QUESTION. Commençons par la question de Dieu; c'est toujours par là qu'il faut commencer : *Ab Jove principium, Jovis omnia plena*, comme dit Virgile. QUE PENSAIT JÉSUS DE LA NATURE DE DIEU?

Il pensait sur ce point comme Moïse. Dieu était pour lui l'unité et la multiplicité, immanent dans chaque être, et essentiellement différent, non-seulement de chaque être, mais de la collection ou somme de tous les êtres.

Il appelait, avec toute l'antiquité, ce Dieu *le Père*, c'est-

à-dire le père de toutes choses, de tous les êtres, de tout ce qui existe, la source de toute vie.

« Un jour, dit S. Luc, que Jésus était en prière en un » certain lieu; après qu'il eut achevé sa prière, un de ses » disciples lui dit: Seigneur, enseigne-nous à prier comme » Jean l'a aussi enseigné à ses disciples. — Et il leur dit: » Quand vous priez, dites: Notre Père qui es partout dans » l'univers, ton nom soit sanctifié; ton règne vienne; ta » volonté soit faite sur la terre comme au ciel, etc. (1). »

S. Luc a pris cette belle prière dans S. Matthieu, où elle est amenée tout autrement et fait partie du sermon sur la montagne. Mais le texte est identiquement le même dans les deux Évangélistes.

Cette formule: *Notre Père qui es partout dans l'univers,* c'est-à-dire qui es l'unité et la multiplicité, qui es et qui fais vivre; qui, en tant qu'être absolu, n'es nulle part, parce que l'infini-être n'a pas de lieu ni de temps; mais qui, en tant qu'être manifesté, es partout et es tout; cette formule, dis-je, a été fort mal traduite par *Notre Père qui es dans le ciel* ou *dans les cieux*. Le texte grec dit, à la vérité: Πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Mais s'agit-il d'un lieu particulier appelé ciel? Non, évidemment. Traduire οὐρανὸς par *le ciel* est un contresens. Même en s'attachant au sens propre de ce mot οὐρανὸς, il faut traduire, comme nous avons fait, par *le monde, l'univers;* il s'agit de l'infini espace et temps, c'est-à-dire du grand tout, de l'univers, de l'ensemble de tous les êtres, sans distinction de terre et de ciel. En grec οὐρανὸς signifie bien le *ciel,* mais il s'emploie aussi pour le *monde, l'univers.* Platon, par exemple, lui donne continuellement cette acception dans le *Timée.*

(1) S. Luc, ch. XI, v. 1-4.

Mais véritablement Jésus, loin d'avoir dit : *Notre Père qui es dans le ciel*, n'a pas même dit : *Notre Père qui es partout dans l'univers*. Il a dit: *Notre Père dans la lumière*, c'est-à-dire *dans la vie, dans l'être*, la lumière ayant toujours été considérée, dans les antiques religions, comme l'expression de la vie, de l'être.

L'imperfection des langues anciennes, malgré leur beauté relative, et la difficulté de traduire, se montrent ici, comme dans une infinité d'autres cas. La racine du mot οὐρανὸς (dorien ὠρανὸς, latin *uranus*), se retrouve dans le mot hébreu OUR ou AOUR, *lumière* (1). Le mot hébreu *aour* n'a pas de singulier, tandis que tout au contraire οὐρανὸς, en grec, ne s'emploie pas au pluriel. Qu'est-il donc arrivé? Tandis que le texte primitif de S. Matthieu disait *notre Père dans la lumière*, ce qui peut s'entendre de deux façons : 1° *notre*

(1) OUR, ou ÔR, ou AOUR (Chald. *aoura, ora*), est le radical antique d'une foule de mots grecs et latin. L'hébreu l'emploie comme verbe et comme substantif. Comme verbe, il exprime l'action d'*éclairer;* comme substantif, il signifie la *lumière* et le *feu*. Dérivativement, ce mot, en hébreu, signifie le *soleil*, l'*aurore*, le *commencement du jour;* il s'emploie aussi pour *climat, température, état de l'atmosphère*, ce que nous appelons vulgairement *le ciel* quand nous disons *le ciel est beau*, un *beau ciel*, etc. Ce radical d'οὐρανὸς est si évident, qu'il se marque également dans : ὁράω, *voir;* ὤρα (lat. *ora*), qui a la double signification de *bord* ou *surface apparente* des choses, et de *saison, climat;* ὥρα (lat. *hora*), *heure*, c'est-à-dire division du temps fondée sur le degré de lumière et d'obscurité; ὡραΐζω, ὡραΐζομαι, *s'embellir, s'orner;* ὡραῖος, *beau, brillant, arrivé à maturité;* ὄρθρος, le point du jour, etc., etc. On le retrouve dans les mots latins *aura, aurora, orior, oriens, ortus*, et dans le mot *aurum*, à cause de l'éclat caractéristique de l'*or*. Il est également la racine du mot *uro* (*brûler*) des Latins, et de πῦρ (le *feu*, la *chaleur*, la *force ignée*) des Grecs. Abraham, suivant la Bible, était venu de la ville chaldéenne d'*Our*, qu'on appelle dans la Vulgate *Ur Chaldæorum*. C'était la ville des Mages, qui rendaient un culte à Dieu sous le symbole du *feu*, ou de la *lumière*. Quand donc Jésus, dans l'Evangile, emploie ce mot comme épithète de Dieu, cette épithète emporte une toute autre idée que celle que nous donne notre mot de *ciel*, qui est l'opposé de *terre*, et qui exprime un *lieu* plutôt qu'un *phénomène de la vie*. Telle est la difficulté que les langues offrent les unes aux autres, lorsqu'il s'agit de traduire; les mots, ne répondant pas, d'une langue à l'autre, aux mêmes sources primitives, aux mêmes radicaux, font concevoir souvent des idées profondément différentes. Nous en avons ici un exemple remarquable.

Père le lumineux, l'être absolu qui es la lumière, la vie; 2° *notre Père manifesté par la lumière, par la vie des créatures, notre Père manifesté dans la vie et dans tous les phénomènes,* le traducteur, voulant rendre littéralement ce mot hébreu *aour,* et rencontrant comme synonyme et comme homonyme οὐρανὸς, a traduit par οὐρανὸς. Et le sens profond de la formule a disparu. Car, au lieu de voir l'unité de Dieu, on a vu la terre d'un côté et le ciel de l'autre, et Dieu dans le ciel, c'est-à-dire un *lieu* de la Divinité différent de son *lieu* véritable, qui est partout. Néanmoins, il est si vrai que le mot hébreu n'avait pas le sens particulier d'οὐρανὸς, *ciel,* que le traducteur a mieux aimé faire un hébraïsme et employer le pluriel, qui est inusité en grec, sentant bien que ce n'était pas du ciel dans le sens de lieu, ni dans le sens d'une distinction, qu'il s'agissait, mais du Souverain Ciel (1) ou de l'Être, soit considéré en lui-même et appelé en ce sens *lumière,* soit considéré comme manifesté par la lumière qui unit tout. Cela est si vrai, qu'un peu plus loin, quand Jésus distingue le ciel de la terre, en disant : « Que » ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel, » le traducteur n'emploie plus le pluriel οὐρανοί, mais le singulier : ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Véritablement, je le répète, la formule dont Jésus se sert ici, Πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, revient parfaitement à Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, *Pater Ætheræus, Père lumineux* ou *éthéréen,* qu'il emploie si souvent dans le sermon sur la montagne. C'est le Dieu dont l'essence nous est inconnue, mais au nom duquel nous ne pouvons nous empêcher d'ajouter cette épithète de *lumineux,* ou d'*éthéréen,* parce que les

(1) Voy. ce qui a été dit précédemment, t. I[er], *Doctrine,* liv. V, chap. IV, p. 188 et suiv.

impressions de vie qu'il nous donne nous parviennent primitivement par la lumière, et qu'au fond toute connaissance que nous avons est due à une perception comparable à celle que la lumière nous donne; si bien que nous n'avons pas d'autres termes que ce mot même de *lumière* et ses analogues, pour exprimer ce que nous appelons la lumière de notre esprit et de notre intelligence. La lumière elle-même, la lumière physique, comme on la nomme, est-elle de la matière et un corps, dans le sens où les physiciens entendent aujourd'hui ces mots de corps et de matière? N'est-elle pas plutôt une manifestation de la Vie, laquelle, comme toutes les manifestations de l'Être et comme nous-mêmes, n'est en soi ni matérielle ni spirituelle? N'est-ce pas elle, en effet, qui nous permet nos idées les plus spirituelles, et saurions-nous sans elle ce que c'est que le beau, ce que c'est que l'ordre, la convenance, les rapports, les proportions, etc.? Nos idées, nos sentiments les plus sublimes, ne germent-ils pas sous ses rayons, et naissent-ils en nous sans nous être en quelque sorte communiqués par ce messager divin de la Vie universelle? Mais laissons ce sujet, sur lequel j'aurais beaucoup à dire (1), et bornons-nous à constater que l'expression dont Jésus se sert pour qualifier Dieu n'a aucun rapport avec la traduction que les Chrétiens en ont faite. Il ne s'agit pas, encore une fois, de *lieu* de la Divinité dans cette qualification; l'épithète du Christ concerne l'*essence*

(1) J'admire nos physiciens, qui ne craignent pas aujourd'hui de penser que la lumière, la chaleur, et l'électricité, pourraient bien être le même fluide sous trois modes différents, et qui ne s'aperçoivent pas que les voilà atteints et convaincus de croire à la *trinité*, chose suivant eux si ridicule! Combien d'autres considérations touchant les sciences, ou plutôt touchant la science unique, la science de la vie, soulève le seul souvenir du culte antique qui prenait la lumière pour *symbole* de la Divinité! Je renvoie ces questions à un autre livre, en partie composé : *De Dieu, ou de la Vie considérée dans les êtres particuliers et dans l'être universel.*

de Dieu en elle-même, essence caractérisée par son mode de manifestation. Ce n'est pas le Dieu *dans le ciel* des Chrétiens que Jésus désigne (jamais Jésus n'a eu de Dieu une aussi misérable idée) ; c'est le Dieu qui gouverne tout par ce milieu universel que les anciens appelaient éther, lumière ; c'est le Dieu dont la lumière, considérée comme expression de l'intervention générale de l'Être universel dans les êtres particuliers, est la manifestation ; c'est le Dieu auteur de la vie. C'est donc le *Dieu de la lumière*, ou plutôt le Dieu *Lumière*. Comment se représenter l'être incompréhensible que le Christianisme, après toute l'antiquité, a appelé Dieu le Père? Les Égyptiens, tout en l'appelant l'Incompréhensible, *Amôn*, l'adorèrent sous la manifestation de la lumière, c'est-à-dire sous le symbole de Soleil divin. Ils l'appelèrent *Amôn-Ra*, joignant le nom de soleil, *Ra*, à son nom de *Caché* ou d'*Incompréhensible*. C'est aussi là le culte que nous retrouvons dans l'Inde la plus antique, puisque les Védas célèbrent partout Brahma comme le soleil ou la lumière du monde, et que la prière la plus renommée de ces livres saints est une prière au Soleil divin, la *Savitri*. Même culte rendu à Dieu chez les Mages. Depuis la prière des Brahmes au Soleil divin, jusqu'à la prière des Esséniens au même divin Soleil, dont parle Josèphe, tous les monuments des antiques religions nous montrent le Dieu métaphysique, le Dieu *être*, conçu comme caché derrière la lumière ou l'éther qui le manifeste. Cette désignation de Dieu, telle que Jésus la donne ici, est donc identique avec celles qu'Aristote nous explique si bien dans son traité du *Monde* (1) : « Dieu, étant *un*, dit Aristote, reçoit cependant de nous des

(1) Voy. l'article *Christianisme* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

» noms divers, tirés des diverses manifestations que nous » apercevons en lui. Nous l'appelons Ζῆνα et Δία (Jupiter et » Dieu), confondant ensemble ces deux dénominations, » qui, en effet, peuvent être employées indifféremment, » puisque toutes deux signifient *Celui par qui nous vivons*... » Nous lui donnons les noms d'ἀστραπαῖος (Dieu de l'éclair), » de βρονταῖος (tonnant), d'αἴθριος (éthéréen), d'ἀστέριος (si- » déréen), de κεραύνιος (Dieu de la foudre), de ὕετιος (Dieu » de la pluie), parce qu'il distribue à la terre et la pluie, et » la lumière, et le fluide de la foudre... Enfin nous l'invo- » quons sous les noms de σωτήρ (sauveur), et d'ἐλευθέριος » (affranchisseur); et, *pour tout dire en un mot, nous » l'appelons* οὐρανίος καὶ χθόνιος (Dieu du ciel et de la terre), » *nom qui renferme toute nature et toute destinée, parce » qu'il est l'être des êtres et la cause de tout ce qui existe* » (ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὤν). » Je dis donc qu'il est absurde de traduire ce passage de la célèbre prière du Christ par *notre Père qui es dans le ciel* ou *dans les cieux;* car il est évident que Jésus veut aussi bien dire *qui es sur la terre* qu'il veut dire *qui es dans les cieux.* Son épithète d'οὐρανίος revient à l'épithète complexe d'οὐρανίος καὶ χθόνιος dont parle Aristote. C'est le Dieu un, mais immanent dans tous les êtres; et la qualification d'οὐρανίος ou d'éthéréen, de Dieu de lumière, de Dieu du ciel, de Père céleste, ne lui a été donnée, comme dit encore Aristote, qu'en vue de ses manifestations. En un mot le Dieu de la prière de Jésus, dans l'Évangile, est le Dieu de S. Paul, *qui donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses;* et son siége n'est pas plus dans le ciel que sur la terre. Aussi ailleurs, dans le même Évangéliste, Jésus l'appelle-t-il *le Seigneur du ciel et de la terre* (1).

(1) S. Matthieu, ch. XI, v. 25 : Πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς.

Au surplus, il suffit de lire cette prière dans S. Matthieu avec ce qui la précède et ce qui la suit, pour être frappé de cette évidence. « Prenez garde, dit Jésus, de ne pas faire » votre aumône devant les hommes afin d'en être vus : autre- » ment vous n'en aurez point de récompense de votre Père, » celui qui est dans les cieux (Πατρὶ ὑμῶν, τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς)... » Que ton aumône se fasse en secret ; et ton Père, celui » qui voit dans le secret (Πατήρ σου, ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ), te » le rendra publiquement... Quand tu pries, entre dans ton » cabinet, et, ayant fermé la porte, prie ton Père, celui » qui est invisible (Πατρί σου, τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ) ; et ton Père, » celui qui voit dans le secret (Πατήρ σου, ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ), » te le rendra publiquement. Or, quand vous priez, n'usez » pas de vaines redites comme les Païens ; car ils croient » qu'ils seront exaucés en parlant beaucoup. Ne leur ressem- » blez donc pas ; car votre Père sait de quoi vous avez besoin » avant que vous le lui demandiez. Vous, donc, priez ainsi : » Notre Père, celui qui es dans les cieux (Πάτερ ἡμῶν, ὁ ἐν » τοῖς οὐρανοῖς), ton nom soit sanctifié ; ton règne vienne ; » ta volonté soit faite sur la terre comme dans le ciel ; donne- » nous aujourd'hui notre pain quotidien ; pardonne-nous » nos péchés, comme aussi nous pardonnons à ceux qui » nous ont offensés... Si vous pardonnez aux hommes leurs » offenses, votre Père, le céleste (Πατὴρ ὑμῶν, ὁ οὐράνιος), » vous pardonnera aussi... Quand tu jeûnes, oins ta tête et » lave ton visage, afin qu'il ne paraisse pas aux hommes que » tu jeûnes, mais seulement à ton Père, celui qui est invi- » sible (Πατρί σου, τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ) ; et ton Père, celui qui voit » dans le secret (Πατήρ σου, ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ), te récom- » pensera publiquement. Ne vous amassez pas des trésors » sur la terre, où les vers et la rouille gâtent tout, et où les

» larrons percent et dérobent; mais amassez-vous des tré- » sors dans le ciel (ἐν οὐρανῷ), où les vers ni la rouille ne » gâtent rien, et où les larrons ne percent ni ne dérobent » point. Car où est votre trésor, là aussi sera votre cœur (1). » N'est-il pas évident que les différentes formules accumulées dans ce texte, pour qualifier ce nom de Père donné à Dieu, sont toutes identiques, quant au sens que Jésus leur donne dans sa pensée? Ainsi Dieu n'est pas seulement dans le ciel, puisqu'il est invisible et partout, qu'il voit l'aumône faite en secret, qu'il entend la prière dans le lieu le plus retiré, qu'il écoute le pardon dans notre âme. Et quand Jésus dit: « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, mais dans » le ciel, » n'est-il pas évident encore qu'il veut parler du ciel invisible de la conscience, puisqu'il ajoute : « Car où » est votre trésor, là aussi sera votre cœur. » N'est-ce pas comme s'il disait: Faites le bien, et le ciel entrera dans votre cœur; le ciel, c'est la vie; et là où vous attacherez votre vie, là vous trouverez votre peine ou votre récompense. Si quelqu'un doute encore que ce soit là le vrai sens, qu'il lise la fin de ce chapitre, il verra que tout s'y rapporte à la vie présente, considérée comme pouvant faire entrer en nous le ciel ou l'enfer, c'est-à-dire le bien ou le mal, suivant que nous sommes dans l'obéissance à l'Être suprême invisible partout, quoique partout présent, ou rebelles à sa loi, à son inspiration, à son amour.

Donc, encore une fois, dans cette fameuse prière, il ne s'agit en aucune façon d'un *Dieu dans le ciel*, ce qui est une idolâtrie, mais d'un Dieu immanent dans l'univers tout entier, ce qui est la vérité (2). Aussi le fond de cette même

(1) S. Matthieu, ch. VI, v. 1-20.

(2) Pour rendre d'un mot ma pensée, je dirais qu'il s'agit d'un *Dieu ciel*, et

prière est-il ce vœu si peu compris de ceux qui la répètent chaque jour : *Que ton règne arrive!* Dans la bouche de Jésus, cette formule signifiait : « Que la palingénésie, la nouvelle genèse, la nouvelle création, se fasse; que ton règne arrive sur la terre; que l'humanité soit transformée par toi. Être suprême, fais que nous rentrions dans l'*unité* qui est ta loi, la loi que tu as donnée à tes créatures, et dont les hommes sont sortis. » Ainsi, loin que la pensée du Sauveur, quand il invoquait le *Dieu de la lumière* ou le *Père céleste*, se détournât de la terre pour je ne sais quel imaginaire séjour de félicité, tout au contraire elle se dirigeait impétueusement vers cette terre, c'est-à-dire vers l'humanité, invoquant le *Dieu du ciel*, c'est-à-dire le Dieu de tout, afin qu'il régénérât cette humanité.

Vous ne trouverez rien dans les quatre Évangiles qui s'écarte de cette conception souveraine de Dieu. Sur ce point, le Saducéen S. Matthieu, le Pharisien S. Luc, l'Essénien S. Marc, le Phatonicien S. Jean, sont parfaitement unanimes. Moïse avait tellement imprimé aux écoles juives l'idée fondamentale de Dieu, c'est-à-dire l'idée de son unité, que pas l'ombre d'une différence ne pouvait se montrer à cet égard chez les Évangélistes. Aussi, dans tous les quatre, Dieu reste-t-il invisible et à jamais inaccessible aux créatures, parce qu'il est l'Infini; et c'est là précisément le fond de leur théologie. Dieu est infini, donc il est éternellement invisible : mais il est éternellement manifesté, et par consé-

non pas d'un *Dieu dans le ciel.* Et l'Evangile emploie en effet ce mot *ciel* comme synonyme de Dieu. Dans S. Luc (ch. XX, v. 4) : « Jésus demanda : Le baptême » de Jean était-il du ciel ou des hommes : Τὸ βάπτισμα Ἰώαννου ἐξ οὐράνοῦ ἦν, » ἢ ἐξ ἀνθρώπων. » Voilà bien le mot οὐρανὸς pris pour *Dieu;* tant il est vrai que quand Jésus emploie ailleurs cette épithète, c'est à l'essence ou à l'action de Dieu qu'il pense, et non à un *lieu* quelconque de la Divinité.

quent éternellement perceptible d'une façon finie ; et à certains temps il se manifeste d'une façon spéciale ; et c'est pour cela qu'il doit envoyer un représentant, un Fils, un Messie, porteur de sa loi, de sa volonté, de sa puissance, investi de l'idéal et faisant triompher l'idéal : c'est là *le règne de Dieu.* Mais nul néanmoins ne verra Dieu, ne verra le Père ; *nul ne verra le Père que par le Fils.* Aussi est-ce Jésus qui doit venir pour annoncer la palingénésie ou l'Évangile, et ensuite, à la résurrection, est-ce encore lui qui doit venir ; lui et toujours lui, jamais le Père. Le Père, comme dit l'Évangile, a remis toutes choses entre les mains du Fils.

Infinité de Dieu, invisibilité éternelle de Dieu, immanence de Dieu dans toutes les créatures, voilà donc la croyance de Jésus sur Dieu, croyance identique avec celle de Moïse et de tous les sages.

Il faut pourtant répondre à une objection. On me dira qu'il est souvent question *d'anges* dans les Évangiles. En deux occasions, à la naissance et à la résurrection du Christ, les anges jouent même une sorte de rôle actif, et interviennent dans l'histoire. Dieu, dans S. Matthieu, envoie un ange à Joseph, pour lui expliquer le mystère de la naissance de Jésus ; puis le même ange réapparaît à Joseph en Égypte, pour lui annoncer la mort d'Hérode. Dans S. Luc, l'ange Gabriel est envoyé à Élisabeth et à Marie. Dans S. Matthieu, quand Jésus ressuscite, « il se fit un grand tremblement de » terre ; car un ange du Seigneur descendit du ciel, vint » rouler la pierre du sépulcre, et s'assit dessus (1). » Cet ange devient, il est vrai, dans S. Marc, « un jeune homme

(1) S. Matthieu, ch. XXVIII, v. 2.

» vêtu d'une robe blanche (1), » et, dans S. Luc, se charge en « deux hommes avec des habits brillants comme un » éclair (2) ; » mais ces deux mêmes hommes se transforment de nouveau, dans S. Jean, en « deux anges vêtus de » blanc (3). »

En outre, il y a huit ou dix passages des Évangiles où il est question des anges en général, sans que ces êtres fantastiques jouent là aucun rôle dans le drame. Par exemple, Jésus dira qu'à l'époque de la palingénésie, « le Fils de » l'homme enverra ses anges, qui sépareront les justes des » méchants, et jetteront les méchants dans la fournaise » ardente (4). » Ailleurs la scène du jugement dernier est peinte comme dans le tableau de Michel-Ange : Jésus, le Roi, descendant du ciel sur des nuages, comme un Jupiter, et devant lui des anges sonnant de la trompette, suivant ce qui s'observait lors de l'onction des rois chez les Juifs. Enfin on peut citer deux ou trois versets d'un caractère dogmatique où il est encore question des anges. Ainsi Jésus dira qu'après la résurrection « il n'y aura plus de mariage, et que « l'on vivra comme les anges dans le ciel (5). » Ou bien, parlant des inférieurs dans le monde sous le symbole d'un petit enfant, il dira : « Prenez garde de ne mépriser aucun » de ces petits ; car je vous dis que leurs anges voient sans » cesse dans les cieux la face de mon Père, celui qui est dans » les cieux (6). » Ajoutons que s'il est souvent question des anges dans l'Évangile, il est encore plus souvent question

(1) S. Marc, ch. XVI, v. 5.
(2) S. Luc, ch. XXIV, v. 4.
(3) S. Jean, ch. XX, v. 12.
(4) S. Matthieu, ch. XIII, v. 42-49.
(5) S. Matthieu, ch. XX, v. 30 ; S. Marc, ch. XII, v. 25.
(6) S. Matthieu, ch. XVIII, v. 10.

des diables et de Satan. L'empire du mal paraît même constitué, et réparti entre plusieurs êtres hiérarchisés entre eux, dans cette phrase de S. Matthieu : « Et, à la résurrection, le Roi (*le Christ*) dira : Retirez-vous de moi, maudits, » et allez dans le feu éternel qui est préparé au Diable et à » ses anges (1). » L'Évangile, en un certain sens, semble même un duel incessant de Jésus contre Satan et ses anges. Jésus commence par être tenté par Satan au désert; et ensuite lui et ses disciples, dans leurs cures merveilleuses, ont continuellement affaire aux démons. N'emploient-ils pas leur temps à chasser ces démons du corps des hommes? Et que répondre, par exemple, à ce miracle, célèbre par le ridicule, où Jésus fait passer une légion de diables du corps d'un lunatique dans un troupeau de cochons, qui se précipitent dans la mer?

Combien de pareilles erreurs, me dira-t-on, sont loin de cette idée si pure sur la nature de Dieu que vous voyez dans l'Évangile ! La croyance aux anges et aux démons, à Satan et à Gabriel, n'entraîne-t-elle pas de toute nécessité une sorte d'empyrée où Dieu règne entouré de ses ministres, de ses serviteurs, les bons anges, tandis que l'ennemi de Dieu, Satan, espèce de Dieu du mal, règne aussi dans l'enfer, entouré des anges déchus avec lui et devenus ses ministres? Voilà la dualité en Dieu, voilà les deux principes, Ormuzd et Ahriman; et voilà du même coup Dieu hors du monde, voilà le ciel et l'enfer. C'est en partie ce point des anges et des diables qui faisait dire à Jean-Jacques, après avoir reconnu « la sainteté de l'Évangile comme un argument qui » parle à son cœur, » que « avec tout cela ce même Évangile

(1) S. Matthieu, ch. XXV, v. 40.

» est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à » la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de » concevoir ni d'admettre (1). »

Il est possible néanmoins de s'expliquer ces taches dans l'Évangile, et de démontrer que tout ce qui est dit dans ce livre des anges et des diables ne détruit pas, au sein même de ce livre, l'idée fondamentale de l'unité de Dieu et de l'immanence de Dieu dans le monde, c'est-à-dire dans des créatures réelles, et uniquement dans des créatures réelles, sans tous ces spectres mensongers que le délire de l'imagination et de l'ignorance combinées a seul enfantés sous les noms d'anges de lumière ou d'anges de ténèbres, de bons génies et de démons.

Remarquez d'abord qu'*il* est question aussi, et fort souvent, des anges, dans la Bible. Cela empêche-t-il que la plus pure idée de l'unité et de l'invisibilité de Dieu, sans séparation (non pas sans distinction) du Créateur et de la créature, sans séparation aussi de ciel et d'enfer dans le sens de lieux distincts et déterminés, en un mot sans fausse dualité aucune, et par conséquent sans trace et sans dangers de superstition et d'idolâtrie, ne soit le fond de la religion de Moïse? Il faut distinguer le fond de la forme, il ne faut pas confondre avec l'idée le mode d'expression de cette idée. Moïse, dans la *Genèse*, expose, comme nous l'avons vu, la plus pure vérité métaphysique sur Dieu et sur l'origine du mal. Et pourtant, en cet endroit même, il fait parler Dieu comme un simple mortel, et il fait aussi parler un serpent. Ce sont des symboles, des images, une forme pour rendre sa pensée. Il est évident, par exemple, qu'appelant Dieu l'Être

(1) *Emile*, liv. IV.

existant par lui-même, l'Invisible, l'Éternel, l'Infini, quand il fait ensuite promener cet Éternel dans le paradis terrestre au souffle rafraîchissant du soir (ce qui amusait tant Voltaire), il écrit en poète et raconte un mythe : irez-vous dire que ce sublime métaphysicien est dupe lui-même de son mythe, ou croirez-vous qu'il a écrit ce mythe ponr induire à la superstition? Ce serait, j'en ai déjà fait la remarque, comme si vous imaginiez que La Fontaine a cru à la réalité des personnages de ses fables, ou a voulu y faire croire son lecteur, Les mythes de Moïse sont de grands mythes, ceux de La Fontaine sont de petites choses auprès; mais le procédé de l'esprit humain est le même dans les deux cas. En outre, il faut admettre que l'homme ne peut pas être conséquent avec lui-même d'une façon complète, absolue; car sa force toucherait alors à l'infini. Le même homme donc qui a aperçu et connu la vérité peut mêler à cette vérité des nuages qui l'obscurcissent, mais ne la détruisent pas. Il marche par la grande route, la route divine, ce qui ne l'empêche point par moments, comme s'il était fatigué et ébloui du soleil qui éclaire cette route, de chercher des sentiers obscurs dans la forêt voisine, sentiers qui l'égareraient infailliblement s'il n'avait pas soin de regagner la route.

Il y a des anges et beaucoup de démons dans l'Évangile, j'en conviens; mais ces anges et ces démons de l'Évangile ne me paraissent introduits dans ce livre qu'à deux titres : 1° ou comme des symboles poétiques sans conséquence; 2° ou comme le résultat nécessaire de l'ignorance des Juifs dans les sciences, et des fausses idées de physique qui régnaient alors.

Les seuls anges que connurent d'abord les Juifs, les seuls dont il soit question dans le Pentateuque, ne sont autre

chose que des *messagers* ou plutôt des *messages* de Dieu. L'Éternel veut manifester sa volonté, un ange apparaît pour signifier ce décret du Très-Haut. Aussi ange en hébreu se dit *malec*, un *envoyé*. Ce mot *malec* se traduisit en grec par ἄγγελος, qui a la même signification. Ces anges du Mosaïsme pur n'ont réellement pas d'existence; ils sont exclusivement une forme, hiéroglyphique pour ainsi dire, de la Providence de Dieu qu'ils sont chargés d'exprimer, forme qui apparaît souvent dans un songe, et qui toujours disparaît et s'évanouit comme un songe, quand le message est accompli. Aussi ce titre d'*ange* ou d'*envoyé* de Dieu est-il également donné dans la Bible à certains hommes inspirés de Dieu, tout aussi bien qu'à ces êtres fictifs que Dieu était supposé envoyer. Tout homme qui avait reçu quelque inspiration regardée comme céleste, était appelé *ange* ou *évangéliste*, ce qui est absolument la même chose (1). Les anges donc, du Mosaïsme, qui ne sont que des inspirations reçues en rêve, ou des espèces de formes fantastiques significatives tout à fait éphémères, ou enfin des *évangélistes*, c'est-à-dire des hommes inspirés de l'Être Universel qui agit dans toutes les créatures, et qui peut par conséquent se manisfester à certains hommes plus qu'à d'autres; ces anges, dis-je, ne blessaient pas très profondément le dogme de Dieu, considéré comme le Un éternel et infini. Vainement m'opposerait-on sur ce point le livre de Job, où le génie du mal paraît incarné dans Satan. Ce livre de Job n'est pas hébreu. Mais, en tout cas, il n'y aurait rien à conclure de ce monument de doute et de scepticisme. Le nom même de Satan donné dans ce livre au génie du mal atteste la supériorité de la

(1) J'ai démontré ce point dans un autre écrit. Voy. *De l'Égalité*, deuxième partie.

métaphysique de Moïse, qui ne reconnaît pas de Satan. Ce nom de *Sathan* n'est autre, en effet, que le nom de Seth ou Sath, la *connaissance*, augmenté d'une finale. Seth ou Sath étant la *connaissance*, Séthan ou Sathan est l'antinomie de la connaissance, la *connaissance en mal*, l'erreur. Dans le dogme de Moïse, c'était la science ou la connaissance inspirée par l'égoïsme qui avait perdu l'homme. Donnez à cette *connaissance égoïste*, à cette fausse connaissance, ou à l'erreur, une ipséité, une représentation, un type, et supposez une existence hors de Dieu à ce type; vous créez une espèce d'être particulier et universel en même temps, et cet être s'appellera Sathan. Mais, en le nommant ainsi, vous admettez implicitement que ce Sathan, ce génie du mal, n'a d'autre existence et d'autre origine que la séparation d'avec Dieu, le Un éternel. Ce dogme des anges déchus et du prince de ces anges, ou Satan, n'est donc encore qu'une dérivation et un corollaire idolâtrique, égyptien sans doute (1), du dogme métaphysique que le grand initié de l'Égypte, Moïse, expose dans la *Genèse*. Quoi qu'il en soit, au surplus, de ce dernier point, il est certain que le

(1) Sathan est le Typhon des Égyptiens. Le groupe hiéroglyphique qui exprime, sur les monuments égyptiens, le nom de Typhon, donne en caractères hébraïques le mot de *Seth* ou *Sath*, d'où *Sathan* est dérivé. En outre, le nom de Seth ou Typhon est toujours accompagné dans ces monuments, pour signe symbolique, d'une pierre placée horizontalement. (Voy. la *Grammaire Egyptienne* de Champollion.) Or nous avons vu précisément que la Bible interprète le nom de Seth par *fondement*, *base*. Il résulte donc de ce rapport que la *Genèse* de Moïse, où le péché est expliqué par la *science égoïste*, où le mystère de la *chute* est représenté comme *l'entrée de l'homme dans la connaissance sous l'inspiration de l'instinct animal*, sans qu'il soit aucunement question de Satan, et où la *connaissance* est clairement désignée sous le nom de Seth, donne à la fois la clé de l'idolâtrie égyptienne de Typhon considéré comme le principe du mal et de l'erreur, et le dernier terme de la haute métaphysique égyptienne. Cette haute métaphysique, réservée à un certain nombre d'élus, expliquait Typhon, ou Satan, ou le mal, mais ne l'admettait pas *en principe*. Elle laissait au peuple et aux prêtres inférieurs cette idolâtrie, mais elle enseignait la vérité aux initiés.

Mosaïsme ne connut pas les êtres imaginaires qu'on appelle aujourd'hui de ce nom d'anges. Dieu, étant dans toutes les créatures et immanent dans l'univers, n'a pas un lieu à part où il règne entouré d'anges, dans la religion de Moïse. Rien n'aurait été plus contradictoire et plus absurde qu'une telle supposition, auprès de l'idée que Moïse se formait de Dieu. Mais, dans la suite, les Juifs, et particulièrement ceux qu'on appelait Sabaïtes, prirent, du contact des peuples d'Orient et surtout des Persans, la croyance à des espèces d'êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu; et ils appliquèrent à ces êtres ainsi conçus comme ayant une existence d'êtres particuliers, ce même nom de *malec*, ou d'*envoyé*, qu'ils trouvaient dans l'Écriture avec une acception bien différente. Ils arrivèrent ainsi à l'idolâtrie, et se livrèrent à tous les rêves de l'inconnu.

Il faut convenir que le Christianisme naissant approcha fort de ce précipice, où il est tombé si grossièrement dans la suite pendant la période qu'on appelle Catholicisme. « Que » personne, écrivait S. Paul aux Colossiens (1), que per- » sonne ne vous séduise par un culte religieux des anges, » *choses qu'il ne connaît point*, et sur lesquelles il se conduit » selon les *vaines imaginations* d'un esprit charnel, ne de- » meurant point attaché au chef, duquel tout le corps reçoit » l'union, la solidité et la croissance que Dieu lui donne. » Les premiers conciles furent également forcés de condamner cette pente à l'idolâtrie : « Il ne faut pas, dit le concile de » Laodicée tenu en 364, que les Chrétiens quittent l'Église » de Dieu pour aller invoquer des anges. Si donc on trouve » quelqu'un attaché à cette idolâtrie cachée, qu'il soit ana-

(1) *Coloss.*, ch. II, v. 18.

» thème, parce qu'il a laissé notre Seigneur Jésus-Christ » Fils de Dieu, pour se livrer à l'idolâtrie (1). » S. Paul, donc, ne veut pas qu'on quitte ce qu'il appelle le chef, ou la tête, duquel tout le corps reçoit l'union, la solidité, et la croissance; et cette tête, comme il le dit dans le même chapitre, c'est le Christ: « Le corps est en Christ (2). » Les pères de Laodicée, à leur tour, ne veulent pas qu'on délaisse l'*Église de Dieu*, représentation dans le présent de Jésus-Christ Fils de Dieu, pour aller adorer des anges. Il faut rester attaché dit S. Paul, *au mystère du Dieu Père et du Christ* (3). Pour qui a compris la théologie de S. Paul, ce qu'il entend par ce mystère est facile à comprendre. Ce *chef* ou cette tête dont parle S. Paul, ce Jésus-Christ Fils de Dieu, représenté par l'*Église de Dieu*, dans la pensée des pères de Laodicée, c'est l'*universelle humanité*, c'est l'humanité idéale, c'est l'Adam renouvelé, c'est l'être collectif *homme*, en qui vit chaque homme et qui vit dans chaque homme, parce que le Dieu éternel qui a créé le monde se manifeste ainsi. S. Paul ne voulait pas qu'on quittât cette route, pour la voie inconnue d'un empyrée imaginaire; et quoiqu'il soit question des anges dans l'Évangile, il déclare que c'est l'*inconnu*, et qu'on ne peut raisonner là-dessus qu'en se livrant à de *vaines imaginations*. C'est qu'en effet les anges et les démons de l'Évangile n'ont aucun rapport avec les anges personnifiés que l'on a admis depuis.

Ces anges, dis-je, et ces démons de l'Évangile sont la plupart du temps ou des expressions mythiques, ou des produits d'une mauvaise physique; ils n'ont guère plus de

(1) Canon 35.
(2) *Coloss.*, ch. II, v. 17.
(3) *Ibid.*, v. 2 : Μυστήριον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ τοῦ Χριστοῦ.

réalité et d'existence dans la pensée profonde des Évangiles que dans le Pentateuque. S. Matthieu, par exemple, fait envoyer deux fois un ange à Joseph; mais il a soin de dire que cet ange apparut chaque fois *en songe* à Joseph. C'est absolument comme s'il avait dit que Joseph eut un rêve, et que ce rêve était prophétique. En quoi cela détruit-il profondément le dogme fondamental sur Dieu? Seulement il est bien clair que si un poète, prenant cette donnée, se met, comme Milton ou le Tasse, à faire tenir par Dieu, dans je ne sais quel ciel, un conseil royal, d'où l'ange parte ensuite comme un Mercure ailé, voilà à l'instant même l'idolâtrie créée, la notion de Dieu détruite, et la barrière ouverte à une absurde théologie.

Ce même S. Matthieu dit quelquefois qu'à la résurrection le Fils de l'homme paraîtra précédé par ses anges, qui sépareront les bons et les méchants. Mais ailleurs il fait dire à Jésus que les douze Apôtres, assis sur douze trônes, jugeront les douze tribus d'Israël. N'est-il pas bien probable que ces anges de la résurrection se confondent fort, dans sa tête poétique, avec ces douze juges d'Israël, qui ne sont pourtant que des hommes ressuscités? Hésite-t-il ailleurs pour donner ce nom d'*ange* à un simple mortel, à Jean-Baptiste : « Qu'êtes-vous allés voir au désert? dit Jésus aux Juifs. Était-» ce un homme vêtu d'habits précieux? Ceux qui portent des » habits précieux sont dans les palais des rois. Qu'êtes-vous » donc allés voir? Un prophète! Oui, vous dis-je, et plus » qu'un prophète. Car c'est celui de qui il est écrit : Voici, » j'envoie mon *ange* devant ta face, qui préparera ton che-» min devant toi (1). »

(1) S. Matthieu, ch. XI, v. 8, 9.

Les anges qui, après la résurrection, se montrent auprès du sépulcre, sont de pures apparitions théâtrales, si peu caractérisées que, d'un Évangéliste à l'autre, le récit varie, comme je l'ai remarqué.

Je ne vois jusqu'ici, dans cette introduction des anges dans les Évangiles, que la preuve de l'ignorance en physique des Évangélistes, et en général de presque tous les hommes au temps de Jésus. On avait un rêve, on l'attribuait à un ange. On croyait à la résurrection, pourquoi n'aurait-on pas cru à des apparitions auprès des tombeaux? Platon, qui a de Dieu l'idée la plus sublime, ne croit-il pas aux mânes? Il y a dans S. Jean un curieux passage, qui peut nous faire juger jusqu'où allait cette ignorance de la vraie physique. S. Jean, parlant du miracle de la piscine, décrit cette fontaine; c'était ce que les physiciens nomment aujourd'hui une *fontaine intermittente :* « Les malades, dit S. Jean, » étaient rangés autour de cette piscine, attendant le mou- » vement de l'eau. Car un *ange* descendait, à certains mo- » ments, dans le réservoir, et en agitait l'eau; et le premier » qui descendait dans le réservoir après que l'eau avait été » troublée était guéri, de quelque maladie qu'il fût at- » teint (1). » Voilà donc S. Jean, le grand métaphysicien, qui prend le phénomène d'une fontaine intermittente pour l'occupation d'un ange! Pourquoi Jésus et ses disciples n'auraient-ils pas cru que beaucoup des maladies qu'ils guérissaient étaient produites par des espèces de mauvais génies qui s'introduisaient dans le corps des hommes, et les rendaient maniaques, insensés? Les Païens ne peuplaient-ils pas le monde de génies de toute espèce? Dans tous les temps,

(1) S. Jean, ch. V, v. 3, 4.

et chez tous les peuples, n'a-t-on pas cru aux ensorcellements, aux mauvais regards, aux esprits follets, et à mille autre chimères? C'est là une très mauvaise physique, sans doute; mais emporte-t-elle nécessairement cette conséquence, qu'un homme qui a cette physique ait une idée fausse de Dieu? Et quand Jésus, dans l'Évangile, parle en mille passages de la nature de Dieu comme en aurait parlé Moïse, comme en auraient parlé Platon ou Pythagore, comme en parla après lui S. Paul, l'appelant l'Infini, l'Éternel, l'Invisible partout et le Présent partout, ne lui donnant par conséquent ni lieu particulier, ni ciel à part, ni anges autour de lui, ni diables à combattre, faut-il croire que ces mille passages doivent disparaître devant ceux où la mauvaise physique du temps, l'ignorance des Évangélistes, les préjugés inséparables de toute époque, et, si l'on veut même, le degré inévitable d'inconséquence qui est le lot des plus grands hommes, et qui marque leur fini et la borne de leur esprit, se laissent apercevoir!

Restent enfin les deux ou trois passages *dogmatiques* où il est question des anges. Mais il est évident pour moi que ce sont de simples figures ou symboles d'une idée métaphysique. Je prendrai le plus embarrassant, celui sur lequel les théologiens s'appuient pour donner à chaque homme ce qu'ils appellent un *ange gardien*. Jésus dit : « Prenez garde » de ne mépriser aucun de ces petits; car je vous dis que » leurs anges voient sans cesse dans les cieux la face de mon » Père qui est dans les cieux (1). » Traduisez, comme elle doit l'être, cette expression *dans les cieux*, qui revient si souvent dans l'Évangile; traduisez, dis-je, littéralement

(1) S. Matthieu, ch. XVIII, v. 10.

l'*aour* du texte primitif par la *lumière*, c'est-à-dire la *vie divine*, le *divin idéal*, la *divine volonté;* et vous aurez le vrai sens de ce passage. Jésus dit : Nous sommes tous enfants de la lumière, de l'intelligence qui gouverne le monde. L'idée de chacun de nous est en Dieu, et Dieu embrasse toutes les destinées. Vous voyez ces petits, et vous les jugez petits, et vous les offensez. Mais dans la lumière, c'est-à-dire en Dieu, créateur et vivificateur de tous, il n'y a pas de petits, parce que ce qui est manifestation, et n'est pour vous que manifestation, est au fond essence et virtualité, et que chaque essence se développe dans l'Essence une et éternelle. A chaque manifestation donc répond une *idée en Dieu*, parce qu'à chaque manifestation répond une virtualité infinie. C'est ce que Jésus appelle nos *anges*, qui, étant correspondants, dans la *lumière*, à notre manifestation présente, voient par conséquent, dans cette même lumière, la face de l'Être éternel, en qui ils existent et dont ils sont une émanation.

Il y a dans Platon une pensée qui, à mon avis, donne admirablement le sens de ce que Jésus entendait par *aour*, la lumière, qu'on a traduit par οὐρανὸς et οὐρανοί, le ciel et les cieux. Platon dit quelque part que, si sa *république* n'existe pas encore sur la terre, « du moins en est-il *au ciel* un modèle pour quiconque veut le consulter et régler sur lui la conduite de son âme (1). » Qu'entend Platon par ce *modèle de sa république qui est dans le ciel?* Qu'entend-il quand il ajoute : « Qu'importe donc que cette république existe ou doive exister un jour? Ce qui est certain, c'est que le sage ne consentira jamais à en gouverner d'au-

(1) *République*, liv. IX, *sub fin.*

» tre (1). » Il entend que cette république étant l'idée divine, ou étant conforme à l'idée divine (puisque, suivant lui, elle est fondée sur la nature humaine contemplée dans son essence métaphysique, c'est-à-dire sur l'archétype que Dieu a eu en vue en créant l'homme), existe par conséquent en Dieu, dans la céleste lumière. Ce n'est pas d'un lieu particulier appelé *ciel*, assurément, que veut parler Platon. Il a traité ailleurs, dans ce même ouvrage, avec trop d'ironie son interlocuteur Glaucon, qui lui disait que l'astronomie habituait notre esprit à regarder en haut et le tournait vers le ciel. Il lui a trop bien dit que le vrai Ciel n'avait pas de lieu, que le Ciel était dans notre âme (2). Il a trop souvent appelé le Ciel l'*intelligible*. C'est donc de cet intelligible, ou de cette *lumière incréée* qu'il veut parler ici; et c'est en elle, ou dans le Ciel absolu, qu'il dit que le type de sa *république* existe. Il en est absolument de même de Jésus quand il parle du *ciel* : c'est de la VIE qu'il veut parler. De même que Platon dit : « Ma république existe dans le Ciel, c'est-à-dire dans l'absolu et dans l'idéal, » de même Jésus dit : « Il existe un ordre, un *règne*, une république dans le Ciel, c'est-à-dire dans l'absolu et dans l'idéal. » Et de même que Platon dit : « Ma république n'est pas réalisée encore sur la terre, mais elle se réalisera peut-être un jour; et

(1) *Ibid.*

(2) Voy. ce passage de Platon cité précédemment, tom. I[er], *Doctrine*, liv. V, c. III, p. 182. En dix autres endroits, Platon, dans ce même ouvrage, revient sur la distinction du Ciel *dans l'être*, et du ciel *dans l'espace*. Il a toujours peur d'une absurde équivoque causée par ce mot *ciel*. Ainsi, au livre VI :

GLAUCON.

« N'en demeurez pas là, je vous prie; mais achevez la comparaison du Bien » (Dieu) avec le Soleil.

SOCRATE.

» Imaginez-vous donc que ce sont deux rois, l'un du monde et des êtres intel- » ligibles, l'autre du monde visible; je ne dis pas *du ciel*, de peur que vous ne » croyiez qu'à l'occasion de ce mot je veux faire une équivoque, etc. »

quand même elle ne se réaliserait jamais sur la terre, qu'importe? elle existe dans le Ciel, et le sage n'en voudra jamais gouverner d'autre; » Jésus, avec plus d'assurance et de foi, dit : « Le royaume de Dieu ou du Ciel se réalisera sur la terre. » La similitude entre la pensée de Platon et celle de Jésus est complète.

Comment serait-il possible qu'on niât le rapprochement que j'établis? Partout la royauté du Messie n'est-elle pas indiquée dans les Évangiles comme devant arriver sur la terre; et partout aussi cette royauté n'est-elle pas appelée *le règne de Dieu*, le *royaume du ciel*, le *royaume céleste?* Pourquoi est-elle nommée le *royaume de Dieu* ou le *royaume du ciel?* Parce qu'elle répond au type de *beau absolu* que Jésus imagine exister en Dieu. Donc il n'entend pas parler d'autre *ciel* que de celui-là; et tout ce qu'on a greffé depuis sur ses paroles n'est qu'un tas d'absurdes chimères, auxquelles jamais ce grand homme n'a songé.

Je reviendrai tout à l'heure, au surplus, sur ce point de ce que Jésus entendait par *ciel*, *vie*, *vie future*. Je veux seulement conclure ici, relativement à la première question que je me suis posée, que les divers passages où il est parlé d'*anges* dans l'Évangile n'ont en aucune façon le sens qu'on leur a attribué, qu'ils n'impliquent pas la croyance à un système d'êtres différents par nature des créatures qu'il nous est donné de connaître, système d'où résulterait une conséquence destructive de la véritable notion que nous devons nous faire de la Divinité. Ces passages attestent seulement l'ignorance et la superstition des Juifs au temps de Jésus; et, bien qu'ils jettent quelques nuages sur la conception métaphysique que Jésus avait de Dieu, ou que ses disciples se firent de Dieu d'après lui, ils n'infirment pas néanmoins

et ne contredisent pas essentiellement le grand dogme de l'unité de Dieu et de son immanence dans toutes ses créatures.

Je passe à un second point.

DEUXIÈME QUESTION. Jésus, qui appelait Dieu le Père, c'est-à-dire le père de toutes les créatures, se disait pourtant lui, en particulier, le Fils; car il se croyait le Messie, et le Messie, suivant lui, était le Fils de Dieu. Quel était donc, suivant Jésus, ce Fils auquel le Père *avait tout remis;* et, puisque Jésus lui-même se croyait ce Fils, QUE PENSAIT JÉSUS DE SA PROPRE NATURE?

Ici la différence entre les Évangélistes commence à se montrer. Unanimes sur la nature de Dieu, ils ne le sont pas de la même façon, sans être pourtant contradictoires pour cela entre eux, sur la nature du Christ.

Nous avons vu que la *palingénésie* présente trois aspects différents, mais qui néanmoins se correspondent, et qui, se pénétrant mutuellement, paraissent ne faire qu'un seul tout. Or à chacun de ces trois aspects sous lesquels la *palingénésie* peut être considérée, répond manifestement une caractérisation différente du *Christ.*

Si, en effet, l'on considère la *palingénésie* sous le rapport cosmique, le Christ de cette *palingénésie* est un miracle plutôt qu'une essence, un fait plutôt qu'une cause, un phénomène plutôt qu'une substance. Bien que venant de Dieu comme tous les phénomènes, il est fort éloigné de la nature de Dieu; bien que *miracle* de Dieu, il n'est pas Dieu; il est seulement dans la main de Dieu, comme tout ce que nous appelons miracle. La nature de Dieu est avant tout essence, cause, être, substance. Plus un simple effet est grand, imposant, majestueux, divin, et nous paraît

révéler la puissance de Dieu, moins en lui-même il nous paraît Dieu; car nous le distinguons de sa cause, qui avant tout est substance. Dieu donc se manifeste sans doute dans le Christ ou Messie de la *palingénésie cosmique;* mais ce n'est pas pour cela la nature de Dieu qui nous apparaît dans ce Christ.

Si, au contraire, la *palingénésie* nous frappe davantage par le côté politique ou social, la nature du Christ s'éloigne à nos yeux de cette apparence de simple effet, pour commencer à participer de la nature même de Dieu; de même que l'homme ne nous semble pas un pur effet, un pur phénomène, un pur instrument dans la main de Dieu, mais une essence déjà caractérisée, déjà arrivée jusqu'à un certain point à la vie, une substance plus rapprochée de la vraie substance, un être plus voisin de l'Être existant par lui-même. Le Christ, en ce cas, prend à nos yeux la couleur qu'ont en général les sages qui ont éclairé et civilisé le genre humain; c'est-à-dire que nous avons de lui l'idée d'un homme inspiré de Dieu, une idée complexe où les deux idées d'*effet* et de *cause* se trouvent mêlées et confondues dans un ineffable mystère. Dieu est dans ce Christ de deux façons. Ce Christ est homme, est uni à l'humanité. Donc sa nature tout entière n'est pas Dieu. Il n'est pas d'une façon absolue *cause,* il est encore *effet,* puisqu'il est homme et uni à l'humanité. Donc, sous ce rapport, Dieu est là comme *cause* cachée sous cet *effet.* Mais ce Christ est *cause* aussi, cause à titre d'homme, qui agit *subjectivement* sur sa propre vie et sur la vie humaine; Dieu est donc encore là, et cette fois dans sa vraie nature, c'est-à-dire en tant que cause, essence, substance. Tel est le Christ Homme et Dieu tout ensemble auquel donne lieu la *palingéné-*

sie considérée surtout sous l'aspect social ou politique.

Enfin est-ce uniquement sous son dernier aspect que nous considérons la *palingénésie?* Le Christ est-il pour nous un Messie de rénovation psychique, un résurrecteur de la vie en tant qu'être, substance, essence : alors l'idée d'effet, l'idée même d'humanité ou d'homme, s'évanouissent et disparaissent, pour ne plus laisser voir que Dieu. La nature de Dieu est tellement l'être, la cause, la substance, que, ne voyant plus dans un tel résurrecteur que l'être, la substance, la cause, ce résurrecteur de la vie nous apparaît en lui-même la vie, nous apparaît en lui-même l'être, la substance, la cause, nous apparaît Dieu.

Ce sont là en effet les trois Christ des Évangélistes. Jésus n'apparaît réellement Dieu que dans S. Jean.

On pourrait dresser une sorte de tableau ou d'échelle de la nature du Christ, par rapport à chacun des trois points de vue que chacun des Évangélistes a considéré à part avec plus d'attention ; de cette sorte :

S. Jean est le métaphysicien occupé de la vie subjective, de l'être en soi et en tant que force, se modifiant lui-même et se transformant par sa propre puissance. Dans S. Jean la *palingénésie* est surtout considérée comme un acte de la *vie* en soi. Cette *vie* en soi étant appelée âme, et, dans le sens universel, Dieu, la *palingénésie* pour S. Jean est donc psychique ou psychologique. Les autres aspects, c'est-à-dire la rénovation sociale et la rénovation du monde extérieur ou physique, sont secondaires. Dans un tel point de vue, évidemment, l'être qui cause et amène cette rénovation de la vie en soi n'est pas un effet, mais une cause, et cet être est Dieu. Jésus est Dieu ; c'est *le Christ-Dieu.* Seulement cette caractérisation peut s'entendre, comme je le montrerai

plus loin, en deux sens très-différents, l'un philosophique et raisonnable, l'autre idolâtrique et faux. Nous verrons lequel de ces deux sens se trouve réellement dans S. Jean.

Dans S. Marc, il y a au fond la même tendance que dans S. Jean; mais il y a en même temps une tendance contraire. S. Marc est sans doute placé aussi au point de vue psychologique; c'est aussi l'être ou la vie en soi qu'il comprend et qu'il considère. Mais, par les raisons que j'ai dites plus haut, tout en faisant du Christ une force et non un phénomène, un être modificateur de l'être et non un accident de l'être, il recule devant l'idée d'identifier la nature de ce résurrecteur de la vie avec Dieu lui-même. Il veut le rattacher purement et simplement à l'ordre des prophètes et des inspirés; il veut rester Essénien, tout en admettant que Jésus a une nature spéciale; il ne s'explique pas sur cette nature, il laisse ce coup d'audace à S. Jean. Il y a donc dans S. Marc une sorte d'arrêt de développement; et ni l'une ni l'autre des deux idées du Christ Dieu, ou de Jésus simple mortel, n'arrive à la maturité chez cet Évangéliste. Il en résulte une détermination confuse que Jésus est *le Christ Homme-Dieu.*

La même détermination de la nature de Jésus ressort, mais plus clairement et plus dogmatiquement, de l'Évangéliste S. Luc. Occupé surtout de l'aspect social ou politique de la *palingénésie*, ce n'est pas tant l'être en soi, la vie en soi, que cet Évangéliste considère, que cette vie dans son double caractère de subjectivité et d'objectivité réunies. S. Luc est, relativement, fort peu occupé de la vie du monde extérieur ou physique; mais ce n'est pas non plus la vie en tant que cause uniquement qui l'occupe : c'est la vie en tant que cause et effet, c'est la vie en tant que substance et phé-

nomène, parce que c'est là vie humaine, ou la vie du *nous* (dans laquelle ce double aspect se manifeste), qui est son but principal. Le Christ, pour lui, est donc Dieu, mais il est homme. Il est l'homme s'élevant à Dieu et s'identifiant avec Dieu ; ou bien il est Dieu se faisant homme, s'incarnant dans l'homme, mais d'une façon indissoluble. La détermination qui en résulte est celle-ci : Jésus est *Homme-Dieu* tout ensemble. Ainsi ce qui ressortait nuageusement de l'indéterminé et du vague de S. Marc est plus positif, mieux formulé dans S. Luc ; surtout si on joint à cet Évangile les écrits de S. Paul, où le Christ, le Fils de Dieu, n'est jamais considéré que comme un *homme-typique*, réunissant indissolublement en lui la nature humaine et la nature divine. Voilà le Christ de la *palingénésie* comme S. Paul la comprenait surtout, c'est-à-dire comme sociale ou politique.

Mais dans S. Matthieu, dans l'Évangéliste primitif, la *palingénésie* est celle des anciens astrologues, la palingénésie cosmique; et Jésus là n'est réellement ni Dieu, ni Homme-Dieu. La vraie formule qu'il y aurait à donner de la nature de Jésus dans ce premier des Évangélistes serait celle-ci : Jésus est *le Christ de Dieu*, c'est-à-dire un pur mystère. C[illegible] la question revenant, si l'on demande à S. Matthieu quelle est la nature de ce Christ, il en fera un homme, non pas un Dieu, mais un homme doué de la puissance divine; en sorte que l'on aura à la fois deux idées inconciliées, savoir la nature humaine et la puissance divine, ce qui constitue un miracle, mais non pas une idée claire.

Dans S. Matthieu, Jésus est bien le Messie; il est bien nommé le *Fils de Dieu;* Dieu lui a bien tout remis; il est son envoyé, son mandataire; il a pouvoir sur toute chose; il est au-dessus des Prophètes; il commande à la mer, à la

terre ; il apaise la tempête, il marche sur les flots ; il transforme, il guérit, il ressuscite les morts ; toute la nature lui obéit ; il viendra à la fin, « quand le soleil s'obscurcira, que » la lune ne donnera plus de lumière, que les étoiles tombe» ront du ciel, et que les puissances de l'univers seront » ébranlées (1), » il viendra, escorté de ses anges, ressusciter les morts, et établir le règne de Dieu dans ce monde régénéré. Mais néanmoins S. Matthieu, comme le reconnaissaient les Pères, n'a pas une idée nette de l'*essence divine* de Jésus-Christ. Jésus est pour lui tout ce que je viens de dire, et pourtant c'est pour lui un fait plutôt qu'une cause, c'est un effet de Dieu sous le signe d'un homme. Ce n'est pas Dieu, ce n'est pas non plus un homme Dieu : c'est une espèce de magicien en qui Dieu opère ; c'est un homme miraculeux, c'est un miracle. Enlevez à ce magicien la vertu divine dont il est investi, ôtez-lui, oserai-je dire, son talisman ; il ne restera plus qu'un homme. Jésus est un homme dans S. Matthieu ; car l'essence particulière de Jésus n'est pas autrement connue de S. Matthieu. Il l'appelle bien en cent endroits *le Fils de Dieu* ; mais il ne se gêne pas ailleurs pour dire : « Heureux ceux qui apportent la paix ; car ils » seront appelés *Fils de Dieu* (2). » Il suffit donc d'apporter aux hommes la paix, ou d'enseigner aux hommes une doctrine de paix, pour être *Fils de Dieu.* Que devient l'attribut spécial du Christ? Jésus n'est donc pas un être parfaitement distinct du reste de l'humanité? Après un miracle, S. Matthieu écrit : « Et le peuple glorifia Dieu d'avoir donné un tel » pouvoir *aux hommes* (3). » Si les hommes ont un tel pou-

(1) S. Matthieu, ch. XXIV, v. 3.

(2) S. Matthieu, ch. V, v. 9 : Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ Υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται.

(3) S. Matthieu, ch. IX, v. 8.

voir, si le peuple qui entourait Jésus, et qui venait d'assister à un miracle, ne voyait là qu'un pouvoir divin, il est vrai, mais remis à des hommes, qui nous dit que Jésus n'était pas en effet un homme en essence, bien qu'investi d'un pouvoir divin? Les diables que Jésus chasse l'appellent quelquefois, dans S. Matthieu, *le Fils de Dieu;* mais l'abréviateur S. Marc traduit de manière à nous faire croire que ce Fils de Dieu n'a pas une essence différente de la nôtre : «Or » il se trouva un homme possédé d'un esprit immonde qui »s'écria et dit : Ah! qu'y a-t-il entre toi et nous, Nazaréen? » Es-tu venu pour nous perdre? Je sais qui tu es : tu es le » *Saint de Dieu.* Et le peuple se demandait : Qu'est-ce que » ceci? quel est cet *art nouveau* qui fait qu'il commande » avec autorité même aux esprits immondes, et qu'ils lui » obéissent (1)? » On m'objectera que c'est S. Marc qui traduit ainsi S. Matthieu. Mais si l'Évangéliste primitif avait bien marqué ce qu'il entendait par *Fils de Dieu,* l'Évangéliste abréviateur aurait-il traduit par le *Saint de Dieu?* Que S. Marc ait ainsi traduit, c'est, à mon avis, un argument plus fort que si S. Matthieu lui-même s'était servi de cette expression.

Le terme de *Fils de Dieu* n'est donc nullement défini dans S. Matthieu. *Fils de Dieu* dans cet Évangéliste veut dire le *Roi palingénésique;* c'est-à-dire le *Roi* ou le Messie prédit par les Prophètes, mais entendu aussi d'une grande époque de palingénésie universelle. Les Prophètes avaient annoncé un Messie, c'est-à-dire un Roi, ou un Oint, en grec un Christ. S. Matthieu a compris que ce Roi ne serait pas uniquement un roi comme avait été David, mais que la prophé-

(1) S. Marc, ch. I, v. 23-27.

tie devait s'entendre de la grande époque palingénésique des astrologues. En outre, S. Matthieu avait été un des Apôtres du Christ, et il avait reçu de la bouche du Christ une admirable et divine doctrine de charité et de moralité nouvelle. Il transforme donc le Roi ou Messie des prophètes. Il fond ensemble ces trois idées de Messie ou Roi Juif, de prophète résurrecteur, et de moraliste religieux et inspiré. Sa vue ne va pas plus loin. Mais cela lui suffit pour donner au Christ une grandeur poétique incommensurable, bien qu'encore une fois, comme le reconnaissaient les Pères, il n'y ait pas une ligne dans S. Matthieu où l'essence divine de Jésus soit déterminée ou seulement posée.

Il faut bien qu'on sache que ces noms de *Fils de l'homme*, d'une part, et de *Fils de Dieu*, de l'autre, que S. Matthieu donne à Jésus, n'avaient pas chez les Juifs un sens pareil à celui que nous sommes aujourd'hui portés à leur attribuer.

Fils de l'homme, du temps de S. Matthieu et de Jésus, voulait tout simplement dire *prophète*. On sait l'habitude des Orientaux d'ajouter toujours au nom d'un homme le nom de son père, ou de sa race, ce qui revient d'ailleurs à nos noms de famille. Ainsi il n'y a pas un nom d'homme dans la Bible auquel de cette façon un nom de famille ne se trouve joint. Qu'arriva-t-il? c'est que certains prophètes, se séparant de toute famille et se regardant comme unis avant tout à l'humanité, au lieu de se désigner par le nom de leur père, se désignèrent, dans leurs extases, par cette dénomination générale de *fils d'Adam* ou de *fils de l'homme*. Dans Ézéchiel, en particulier, Dieu n'appelle jamais ce prophète que le *fils de l'homme;* et cette dénomination revient presque à chaque verset. Cette dénomination convenait d'ailleurs aux prophètes, dont l'esprit était

tourné vers l'avenir, qui par conséquent étaient, au point de vue métaphysique, plus occupés de la vie en tant que virtualité qu'en tant que manifestation, et dont la fonction était d'annoncer à l'humanité présente l'humanité future. Ces prophètes, se regardant comme identifiés avec les idées d'avenir qui leur étaient inspirées, étaient donc l'humanité nouvelle, l'homme nouveau, ou l'Adam progressif; non pas seulement l'homme, mais l'homme s'avançant vers ses destinées, ou *le fils de l'homme.* Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que l'Évangile lui-même nous atteste que *fils de l'homme* signifie tout simplement un *prophète.* Dans S. Matthieu: «Jésus étant arrivé au territoire de Césarée de »Philippe demanda à ses disciples : Qui disent les hommes »que je suis, moi, le Fils de l'homme (1)?» Les disciples lui répondent: « Les uns disent que tu es Jean-Baptiste ; les »autres, Élie; et les autres, Jérémie, ou l'un des Pro- »phètes.» Jésus demande alors à ses disciples ce qu'ils en pensent eux-mêmes, et comment, le croyant prophète, et l'appelant *Fils de l'homme*, ils considèrent sa nature et sa mission : «Il leur demanda : Et vous, qui dites-vous que je »suis? Simon Pierre, prenant la parole, dit : Tu es le Christ »(le Messie, le Roi), le *Fils du Dieu vivant.* Et Jésus lui »répondit: Tu es heureux, Simon, fils de Jona; car ce n'est »pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela; mais c'est mon »Père, celui qui est dans la lumière (2).» Que veut dire ce passage, sinon que Jésus, qui est prophète, est de plus prophète chargé d'une mission particulière. Comme prophète, on l'appelle et il s'appelle lui-même *Fils de l'homme;* mais S. Pierre découvre en lui que sa mission est d'amener

(1) S. Matthieu, ch. XVI, v. 13.
(2) S. Matthieu, ch. XVI, v. 15-18.

la grande *palingénésie* ou *le règne de Dieu*, et il l'appelle le *Messie*, le *Fils de Dieu*. Jésus, d'un autre côté, qui est plein de sa doctrine de l'unité de Dieu et de l'unité en Dieu, et qui se regarde comme le Messie à ce titre, confirme, dans un sens mystique, l'interprétation de S. Pierre.

Cette seconde expression de *Fils de Dieu* n'avait donc pas non plus chez les Juifs, et n'a pas dans la bouche de Jésus, le sens particulier que nous lui donnons aujourd'hui. L'immanence de Dieu dans tous les êtres était une idée si répandue dans le Mosaïsme, que cette expression ne rappelait autre chose que cette idée. Les Prophètes se servent quelquefois de cette même expression de *fils du Dieu vivant*, que S. Pierre emploie dans le passage que je viens de citer. Osée, par exemple, fera dire à Dieu parlant aux enfants d'Israël : « Vous êtes les fils du Dieu fort et vivant (1). » Voici un Psaume où le vrai sens de cette expression de *Fils de Dieu*, telle que les Juifs l'entendaient, se montre très clairement : «Dieu assiste dans l'assemblée du Dieu fort; » il juge au milieu des juges. Jusques à quand jugerez-vous » injustement, et aurez-vous égard à la puissance apparente » des méchants! Faites justice au petit et à l'orphelin; faites » justice à l'affligé et au pauvre. Ils ne connaissent ni n'enten- » dent; ils marchent dans les ténèbres; tous les fondements » de la terre sont ébranlés. J'ai dit : *Vous êtes des Dieux*, » *et vous êtes tous fils de Dieu*; toutefois vous mourrez *comme* » *hommes*, et vous, qui êtes les principaux, vous tomberez » comme un autre. O Dieu! lève-toi, juge la terre; car tu » posséderas en héritage toutes les nations (2). » N'est-il pas évident que toute l'inspiration de l'Évangile est, pour ainsi

(1) Osée, chap. I, v. 10.
(2) Psalm. LXXXII.

dire résumée dans ce Psaume? Et on peut dire cela avec d'autant plus d'assurance, que, comme nous le verrons tout à l'heure, Jésus lui-même cite ce Psaume dans S. Jean, et le cite pour expliquer comment il se croit et se dit *Fils de Dieu*.

Je dis donc que, dans S. Matthieu, ces expressions de *Fils de l'homme* et de *Fils de Dieu* n'ont qu'un sens à peine ébauché par rapport au sens que la théologie chrétienne leur a ensuite donné; que l'une ne veut dire autre chose que *prophète*, et que l'autre signifie simplement le *Messie* chargé de réaliser sur la terre le règne de Dieu, sans que la nature de ce Messie soit caractérisée et déterminée. Jésus est le *Fils de Dieu*, dans S. Matthieu, parce qu'il est *le prophète de la palingénésie*, et aussi parce que sa doctrine est précisément celle de l'unité de Dieu, de l'unité en Dieu, et du triomphe définitif de Dieu, dans le sens du Psaume que je viens de citer. Mais aucun autre sens plus positif n'est attaché à cette expression; de sorte qu'encore une fois, si vous séparez Jésus de sa doctrine et de la puissance que S. Matthieu croit que Dieu lui a remise, Jésus est un homme.

Voici deux passages qui, rapprochés, caractérisent bien l'idée synthétique de S. Matthieu sur Jésus, et la borne de cette idée. Cet Évangéliste désigne volontiers Jésus par la dénomination de Roi (1). Vous ne trouverez jamais, pour le dire en passant, une pareille désignation, ni rien qui y ressemble, dans S. Jean. En outre, ce Roi palingénésique est toujours pour S. Matthieu le fils de David. Quand Jésus donc entre dans Jérusalem, le peuple, dans S. Matthieu, crie :

(1) S. Matthieu, ch. XXIV, v. 34 et v. 40 : ὁ βασιλεύς.

« Hosanna au fils de David! Béni soit celui qui vient au nom » du Seigneur!... Et le peuple disait : C'est Jésus, le pro» phète de Nazareth en Galilée (1). » Mais ce Roi, n'est-ce qu'un Roi? Non, c'est un homme, c'est l'homme. Il se sent peuple, et il appelle les hommes *ses frères*. Il se représente lui-même, à l'époque de la résurrection ou de la palingénésie, répondant aux oppresseurs du peuple, en sa qualité de Roi : « Je vous dis en vérité qu'en tant que vous avez fait ces » choses à l'un de ces plus petits de *mes frères*, vous me les » avez faites (2). » L'humanité de Jésus, comme disent les Pères, c'est-à-dire l'humanité considérée en elle-même et en dehors de Dieu, pouvait-elle être mieux caractérisée.

Je sais bien que le grand secret du Christianisme gît dans cette identité, en Jésus, de la nature divine et de la nature humaine. Je sais bien que dans la théologie chrétienne, si Jésus est Dieu, il est homme aussi; que s'il est *Fils de Dieu*, il est aussi *Fils de l'homme*; que par conséquent S. Matthieu peut voir en lui l'*homme*, le *Fils de l'homme*, et que pourvu qu'il l'appelle aussi *Fils de Dieu*, il paraît être dans l'idée, dans la vérité chrétienne, dans l'orthodoxie. Mais seulement je dis, avec les Pères, que c'est surtout ce côté humain que cet Évangéliste a vu en Jésus, et qu'il n'a en aucune façon scruté l'autre face de la question. Que le nom de *Fils de Dieu* soit attribué à Jésus dans S. Matthieu, cela est bien certain. Mais, si cette dénomination n'y a aucun sens positif en rapport avec l'idée des théologiens, que prouve cette dénomination? Parce que le mot y est, la chose y est-elle? Je comprends que les théologiens, satisfaits

(1) S. Matthieu, ch. XXI, v. 9-11.
(2) S. Matthieu, ch. XXIV, v. 40 : « Et le Roi (ὁ βασιλεὺς), répondant, leur » dira, etc. »

de trouver le mot, absolvent S. Matthieu sous le rapport de l'orthodoxie; mais qu'ils fondent sur lui leur doctrine, et qu'ils prétendent nous donner le mot pour la chose même, cela n'est pas admissible. Ils doivent se contenter d'appuyer leur doctrine sur S. Jean; car c'est seulement en se fondant sur ce dernier, que leur doctrine paraît avoir quelque apparence de plausibilité et de vraisemblance.

De S. Matthieu à S. Jean, ai-je dit plus haut, il y aurait un abîme infranchissable, si S. Marc et S. Luc ne servaient pas à combler l'intervalle. Cela est évident surtout de la notion sur la nature de Jésus. S. Marc donc commence le premier à effacer ces caractères de magicien et de roi juif, comme j'ai osé les appeler afin de mieux rendre ma pensée, et qui sont les deux traits principaux de la figure de Jésus dans S. Matthieu; le troisième caractère, celui de réformateur des âmes, en domine par conséquent davantage. S. Luc, à son tour, fait du prophète transformateur et du Roi de S. Matthieu un rénovateur du sacerdoce, un pontife. Il efface également par là l'aspect étrange et terrible donné à Jésus dans l'Évangéliste primitif. C'est ainsi que le lecteur chrétien se trouve préparé à l'œuvre de S. Jean. La *palingénésie cosmique*, idée fixe de S. Matthieu, idée qui se présentait à chaque page chez cet Évangéliste, s'efface peu à peu dans S. Marc et dans S. Luc; au lieu d'être au premier plan, elle n'est qu'au second dans S. Marc, au troisième dans S. Luc. La formule générale de l'idée de *palingénésie* ou de résurrection est donc inversée peu à peu. Car, au lieu d'être COSMIQUE-POLITIQUE-psychique, elle est devenue PSYCHIQUE-cosmique-politique par S. Marc, et POLITIQUE-psychique-cosmique par S. Luc, quand S. Jean à son tour s'en empare, et, donnant à l'aspect psychique autant de développement

que S. Matthieu en avait donné à l'aspect cosmique, la transforme en PSYCHIQUE-POLITIQUE-cosmique. Jésus n'est plus seulement le grand mais mystérieux envoyé de la fin du monde; il n'est plus seulement aussi le Messie moral dont la nature restait obscure et indéterminée, ni le Messie organisateur d'un nouveau sacerdoce pour l'humanité. Il conserve de tous ces caractères, mais il devient âme, force, substance, être; il devient *la vie*, et s'identifie avec *l'auteur de la vie*. Le *Christ de Dieu* de S. Matthieu, le *Christ Homme-Dieu* de S. Marc et S. Luc, devient le *Christ-Dieu* ou plutôt le *Dieu-Christ* de S. Jean.

Laissons donc S. Marc et S Luc, qui, sur la question de la nature ou de l'essence de Jésus, ne sont que des intermédiaires et des préparateurs, qui ne font qu'effacer, adoucir, modifier les traits expressifs du Christ de S. Matthieu, mais qui n'arrivent à rien de clair, de précis, de substantiel, de vraiment dogmatique sur son essence. Laissons les intervalles, dis-je, et passons à S. Jean. Les deux termes de l'idée étant homme et Dieu, S. Matthieu dit homme, et S. Jean Dieu.

Tout le monde sait comment s'ouvre l'Évangile de S. Jean. Au lieu d'une généalogie humaine, c'est une généalogie divine que S. Jean donne à Jésus. Jésus est la lumière, Jésus est la parole de Dieu, Jésus est le Λόγος éternel, Jésus est *la vie*.

Mais néanmoins demandez à cet Évangéliste quelque chose de plus précis sur Jésus homme, sur le Jésus dont il raconte l'histoire. Vous trouverez sa pensée admirablement exposée dans le passage où les Juifs veulent lapider Jésus, parce qu'il s'est dit le *Fils de Dieu*. Jésus cherche à convaincre les Juifs de sa mission, et il termine un discours par ces

mots : *Moi et mon Père, nous ne sommes qu'un :* « Alors les
» Juifs prirent encore des pierres pour le lapider. — Jésus
» leur répondit : J'ai fait devant vous plusieurs bonnes
» œuvres de la part de mon Père ; pour laquelle me lapidez-
» vous ? — Les Juifs lui répondirent : Ce n'est point pour
» une bonne œuvre que nous te lapidons, mais c'est à cause
» de ton blasphème, et à cause qu'étant homme, tu te fais
» Dieu. — Jésus leur répondit : N'est-il pas écrit dans votre
» Loi : *J'ai dit : Vous êtes des Dieux.* — Si elle a appelé
» Dieux ceux à qui la Parole de Dieu était adressée, et si
» l'Écriture ne peut être rejetée ; — Dites-vous que je
» blasphème, moi que le Père a sanctifié, et qu'il a envoyé
» dans le monde, parce que j'ai dit : Je suis le fils de Dieu ?
» — Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez
» point. Mais si je les fais, et que vous ne vouliez point me
» croire, croyez à mes œuvres, afin que vous connaissiez
» et que vous croyiez que le Père est en moi et que je suis
» en lui (1). »

Ainsi voilà Jésus qui, dans S. Jean, explique lui-même sa divinité. Et comment l'explique-t-il ? Il la prouve par le texte du Psaume que nous avons cité plus haut. Relisons donc encore ce texte si important, et qui nous montre ce que Jésus entendait par sa divinité : « J'ai dit (c'est l'Éternel
» qui parle) : *Vous êtes des Dieux, et vous êtes tous Fils*
» *de Dieu. Toutefois vous mourrez comme hommes ;* et vous,
» qui êtes les principaux, vous tomberez comme un autre.
» O Dieu ! lève-toi, juge la terre ; car tu posséderas en héri-
» tage toutes les nations. » Est-il rien de plus clair ! L'immanence de Dieu en chacun de nous fait que nous sommes tous

(1) S. Jean, ch. X, v. 30-38.

participants de sa nature et dieux à ce titre; cette immanence nous fait tous *Fils de Dieu.* Mais cependant tous nous sommes condamnés à mourir *en tant qu'hommes.* Et de là le Psalmiste, s'élevant à Dieu sur la ruine des formes mortelles, manifestations de Dieu, appelle Dieu à prendre possession de toute l'humanité, c'est-à-dire à faire régner sa propre nature dans ses enfants transformés.

Mais, me dira-t-on, tous les hommes étant ainsi *Fils de Dieu,* suivant Jésus, comment Jésus se dit-il particulièrement *Fils de Dieu?* Jésus nous l'explique lui-même quand il ajoute : « Si l'Écriture a appelé *Dieux* ceux *à qui la parole* » *de Dieu était adressée,* et si l'Écriture ne peut être rejetée, » dites-vous que je blasphème, *moi que le Père a sanctifié* » *et qu'il a envoyé dans le monde,* parce que j'ai dit : Je suis » le Fils de Dieu ! » Jésus se croit donc *Fils de Dieu* d'une façon particulière uniquement en ce sens que le Père *l'a sanctifié* (ὅν ὁ Πατὴρ ἡγίασε) et qu'*il lui a donné une mission,* un apostolat dans le monde (καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον).

Mais quelle est cette mission, me demandera-t-on encore? Je réponds que Jésus lui-même nous l'explique également ici. Cette mission c'est d'être l'*énonciateur de la Parole de Dieu.* Chacun n'a-t-il pas sa mission! tous ces *Fils de Dieu* qui sont les hommes n'ont-ils pas chacun leur mission? Or ne peut-on pas concevoir une mission particulière de certains de ces *Fils de Dieu*, qui soit d'être plus paticulièrement les *énonciateurs* de la loi de Dieu, sans qu'ils aient pour cela, en tant qu'hommes, une nature différente de celle des autres hommes, bien qu'en Dieu ils soient prédestinés d'une façon particulière? Remarquez que Jésus, tout en se référant primordialement à l'immanence de Dieu dans toutes les créatures indistinctement, spécialise néan-

moins le sens de ce mot de l'Écriture : « J'ai dit : *Vous êtes » Dieux*, » le restreignant dans un certain sens à *ceux à qui la parole de Dieu était adressée*, c'est-à-dire à ceux qui recevaient et comprenaient la Parole (Λόγος) de Dieu (πρὸς οὓς ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐγένετο). Or, de même que ceux qui recevaient cette parole, ce Λόγος, étaient dieux et fils de Dieu à un titre particulier, parce qu'ils étaient régénérés et remis en possession de leur nature divine par cette Parole, de même ceux qui énonçaient cette Parole, qui évangélisaient cette Parole, ceux qui faisaient faire à cette Parole un progrès nouveau, en développant cette Parole, étaient dieux et fils de Dieu à un titre particulier. Jésus ne reconnaît-il pas Moïse et les Prophètes, ne les *confirme-t-il* pas, comme il le dit? Ne dit-il pas lui-même « qu'il ne vient pas renverser » Moïse et les Prophètes, mais les confirmer, les expliquer, » et les développer. » Donc Moïse et les Prophètes, énonciateurs de la Parole, du Λόγος, étaient à ses yeux Dieux et Fils de Dieu à un titre particulier, c'est-à-dire encore à un autre titre que ceux qui avaient reçu d'eux cette Parole. Mais néanmoins, comme le dit le Psaume, tous ces Dieux, tous ces Fils de Dieu, meurent *en tant qu'hommes*, et Dieu seul reste. Tous ces Dieux, tous ces Fils de dieux, ne sont tels que parce qu'ils sont *de Dieu*. La Parole seule, en tant qu'elle est Dieu manifesté, est éternelle et perpétuellement créatrice. Ces Dieux, ces Fils de Dieu ont vécu par elle, et revivront par elle; mais aucune manifestation de cette Parole n'est Dieu pour cela.

L'idée que Jésus a de lui-même ne peut donc se séparer de celle qu'il se forme de Moïse et des Prophètes; et, par Moïse et les Prophètes, elle se lie indissolublement à l'idée qu'il se forme de ceux qui ont reçu le Λόγος par ce même

Moïse et par ces mêmes Prophètes ; et enfin, par ceux qui ont reçu et compris le Λόγος, elle se lie indissolublement aussi à tous les hommes, qui sont tous créés susceptibles de le recevoir. Donc l'idée que Jésus a de lui-même ne fait pas de lui une essence différente de l'essence humaine, bien que ce soit Dieu ou le Λόγος de Dieu que Jésus considère en lui-même.

Donc (si on se rapportait uniquement à ce passage) la pensée de S. Jean sur Jésus serait au fond celle-ci : Cet homme qui a paru et qui s'appelait Jésus est Dieu, parce que *sa doctrine est Dieu*, et qu'il me paraît *identique avec sa doctrine.* Mais néanmoins, en tant qu'ayant vécu à titre de créature, il ne se croyait Fils de Dieu que parce qu'il sentait Dieu immanent en lui, comme en tous les hommes; il n'était donc Fils de Dieu que parce qu'étant *de Dieu,* comme nous tous, il s'était élevé à Dieu plus que tous les mortels, et avait fait l'absolu sacrifice de la nature humaine en lui, pour développer en lui ce germe de Dieu qu'il avait comme toutes les créatures. Et c'est ainsi qu'il est Dieu, parce qu'à sa place, et son sacrifice consommé, je ne vois plus rien de l'homme, mais Dieu. Jésus est donc la *Parole de Dieu*, Parole qui s'est révélée aussi dans d'autres hommes, ou plutôt qui s'est révélée et se révèle dans tous les hommes, mais qui s'est révélée d'une façon complète et spéciale en lui. Quant à lui, comme créature, consumé pour ainsi dire par le Dieu qui était en lui, il a donné son *corps*, comme il le dit, à manger à tous les hommes, pour les amener à la *communion.* C'est ainsi que, voulant être à Dieu, il est devenu Dieu, parce qu'il était de Dieu comme nous tous.

Cette explication : « Jésus est Dieu *parce qu'il était de Dieu comme nous tous,* » explication qui, on vient de le

voir, est bien de S. Jean et de Jésus lui-même selon S. Jean, est fort importante; et j'ose dire qu'elle fournit le point de réunion possible entre la Philosophie et le Christianisme.

Pourquoi la Philosophie n'admettrait-elle pas que Jésus est Dieu en ce sens? L'humanité est-elle déshéritée de Dieu par une telle explication? Dieu est-il mis hors de nous? Non, il entre au contraire en nous avec Jésus ainsi déifié? Le Christianisme est divin, sans doute, mais divin comme l'humanité pouvait être divine alors que parut le Christianisme. Dieu, pour être dans toutes les créatures, ne se manifeste pas dans toutes de la même manière, et, pour être immanent dans l'humanité, n'est pas immanent dans l'humanité de la même façon en tous les siècles. Jésus a été le divin représentant de l'humanité à son époque, ce qui revient à dire qu'il a été le représentant de Dieu pour l'humanité à cette époque. Mais faire, comme les Chrétiens ont souvent fait, oubli de cette explication, et entendre la divinité de Jésus comme une différence d'*essence*, une différence générique d'essence, c'est mettre encore Dieu hors de nous, hors de la vie des créatures, dans un lieu à part, et Jésus avec lui; c'est ne pas comprendre Jésus, et c'est constituer l'idolâtrie. L'idolâtrie chrétienne, en effet, est tout entière sortie de cette fausse conception de la nature de Jésus.

Que le Christianisme donc admette que Jésus, le Jésus qui a paru sur la terre, qui a vécu trente-six ans suivant les uns et cinquante suivant d'autres avant de mourir sur la croix, que ce Jésus, dis-je, n'est Dieu que parce que tous les hommes sont *de Dieu*, ou que Dieu est immanent dans chaque homme; et la longue controverse entre le Christianisme et la Philosophie sera terminée. Car plus d'idolâtrie.

Jésus, en tant que personnage historique, doit être aimé et non pas encensé, vénéré et non pas adoré. Il n'y a au fond de lui que Dieu, le Dieu manisfesté en lui, qui soit adorable. Dieu seul est la vie, l'auteur de la vie; et, pour avoir mieux compris la vie que les autres hommes, Jésus, incarnation de Dieu comme nous tous, n'a connu la vie que sous les voiles qui obscurcissent les yeux de tout homme, quelque grand qu'il soit, à toutes les époques du temps, à tous les points de l'espace, et par conséquent n'est pas lui-même la vie ni l'auteur de la vie. Toute incarnation de Dieu est limitée, finie; et par conséquent aucune ne doit être prise pour Dieu, adorée pour Dieu.

Le fond de l'idée de S. Jean sur la divinité de Jésus est bien moins de faire Jésus Dieu, que de montrer *Dieu dans Jésus*. Ce n'est réellement pas, au premier chef, l'homme ni l'humanité que cet Évangéliste nie en Jésus; mais il voit Dieu rayonner dans l'homme et dans l'humanité, au point qu'il lui semble qu'il n'y a plus que Dieu dans Jésus, dernière expression, suivant lui, de l'homme et de l'humanité; et voilà pourquoi finalement il paraît aller jusqu'à méconnaître et, si l'on veut, jusqu'à nier l'homme et l'humanité en Jésus. C'est une erreur sans doute, et la suite l'a bien démontré. Mais ce n'est pas une raison pour voir dans S. Jean ce qui n'y est pas, savoir une idolâtrie négatrice du vrai Dieu.

Véritablement, je le répète encore, S. Jean ne considère pas Jésus dans Jésus, c'est Dieu qu'il considère. Ce qui, à ses yeux, est Dieu en Jésus, c'est donc Dieu en définitive, et non pas Jésus :

Est Deus in nobis; agitante calescimus illo.

Mais S. Jean, m'objectera-t-on, ne se contente pas de

dire que Jésus est le Fils de Dieu ou Dieu; il cherche quelle est sa nature en Dieu, ou ce qu'est en Dieu cette Parole de Dieu, c'est-à-dire cette Loi de la Vie, avec laquelle Jésus lui paraît identifié. La dénomination de *Fils de Dieu* prend donc, dans cet Évangéliste, un sens tout nouveau, et complètement différent du sens que cette appellation a dans S. Matthieu et dans le passage même de S. Jean que vous venez de citer. Jésus devient *Fils de Dieu* dans un sens très-particulier. Il est le *Verbe* divin, il est une des personnes de Dieu; il est donc Dieu, non pas au même titre que dans le passage que vous venez de citer, mais à titre de *Pensée divine* incarnée dans l'humanité. Voilà l'objection que l'on me fera.

Je réponds. Je sais que l'idolâtrie s'est encore largement fait voie dans le Christianisme par ce côté; mais néanmoins ce que je viens de dire de l'assertion de S. Jean, que *Jésus est Dieu* ou *Fils de Dieu*, entendue dans le sens que nous sommes tous *de Dieu*, et par conséquent tous *fils de Dieu*, mais que Jésus fut une manifestation plus éclatante de la Divinité dans l'humanité, je le dirais également de cette autre assertion de S. Jean, que *Jésus est le Verbe*. L'une et l'autre de ces opinions ont une vérité *relative*, susceptible d'être comprise et admise par la Philosophie.

J'ai montré ailleurs (1) les profondes racines de cette antique théologie du Verbe de Dieu. Oui, il y a en Dieu trois personnes distinctes dans une indécomposable unité. Ce ne sont pas seulement les Chrétiens qui ont connu ces trois personnes en Dieu, c'est-à-dire le ternaire divin et le quaternaire que l'unité de Dieu représente. J'ai montré que toutes

(1) Dans divers articles de la *Revue encyclopédique* et de l'*Encyclopédie Nouvelle*. Voy. en particulier l'article *Christianisme* de l'*Encyclopédie*.

les anciennes religions ont connu ce mystère de l'Être, que les Indiens l'ont connu, que les Égyptiens l'ont connu, que la théologie grecque l'a connu, que Pythagore et Platon l'ont également connu. S. Jean, en nous parlant du Verbe de Dieu, n'est venu en parler qu'à son tour. Qu'est-ce que le *Brahmâ* actif et créateur des Indiens, par rapport au Brahm essence? Qu'est-ce que ce *Narayana*, « qui n'est autre, dit Manou, que le Brahmâ actif, lequel reproduit dans toute création l'Être éternel, absolu, existant par lui-même, en un mot Brahm ou Dieu le Père (1)? » Qu'est-ce que le *Tao* ou Verbe de Lao-Tseu, « organisateur de la terre » et du ciel, qui prit racine dans le sein du suprême Repos » et du suprême Vide (2) avant la grande origine (3); qui » arrangea les éléments, et dissipa les ténèbres;... qui a » transformé sa personne en revêtant un corps mortel; qui » a partagé toutes les destinées de ce monde de boue et de » poussière; qui parut dans le monde comme un grand sage; » qui observa le bon et le mauvais des générations succes- » sives, et établit sa doctrine suivant les temps; qui a été, » suivant les temps, le grand instituteur des générations; » qui a vécu parmi les hommes, et ne ressemblait pas à la » foule des hommes parmi lesquels il était compté (4)? » Qu'est-ce que le *Kneph* ou le *Démiourgos* des Égyptiens, par rapport à son père Amôn, le *caché* ou l'*impénétrable*; Kneph, l'architecte de l'univers, que les habitants de la Thébaïde, dans une inscription qui nous reste encore, ap-

(1) Voy. le *Manava-Dharma-Sastra*, liv. I.

(2) Dieu le Père. Voy. plus haut ce qui a été dit sur cette expression orientale *le Vide*, pour signifier l'Être en essence et avant toute manifestation (tom. Ier, p. 347 *et pass.*).

(3) La création.

(4) *Tao-te-King*. Voy. *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao*, traduit du chinois par M. Pauthier.

pellent « l'esprit créateur de l'univers, le principe de vie des » essences divines, le soutien de tous les mondes, » et qu'ils reconnaissent pour « incréé et éternel (1) ? » Qu'est-ce que la *Minerve* du Paganisme grec, la Fille du Père, son Idée sortie tout armée de son cerveau, sa Sagesse en un mot ou son Verbe? Qu'est-ce que le *Métis* d'Orphée, « cette Intel- » ligence, créatrice première de toute chose : Μῆτις πρῶτος γε- » νέτωρ (2) ? » Qu'est-ce enfin que le *Logos* éternel et créateur de Platon, connaissance divine, première cause des créatures, original immatériel et éternel sur lequel toute chose a été faite et par lequel toute chose est successivement créée; qu'est-ce, dis-je, que ce Λόγος par rapport à celui que Platon appelle le Père de ce même Λόγος, c'est-à-dire « le Père du Dieu constructeur et cause de tout ce qui » existe (3). » Ce *Brahmâ* actif, ce *Narayana*, ce *Tao*, ce *Kneph*, ce *Démiourgos*, cette *Minerve*, ce *Métis*, ce *Logos*, c'est le Verbe, c'est le *Logos* de S. Jean.

Il faut que j'explique, en aussi peu de mots que je pourrai, ce que non seulement le Théologien du Christianisme, comme les Chrétiens appellent S. Jean, mais la théologie universelle, ont entendu par le Verbe.

Au sein de la Lumière éternelle qui *embrasse et unit* toute chose, est éternellement une lumière qui *distingue* toute chose. Cette seconde lumière, coéternelle et consubstantielle à la première, est le Verbe de Dieu, ou plutôt le Verbe en Dieu. C'est la *Pensée divine*.

(1) Voy. *Notice du Musée Charles X* et *Lettres écrites d'Égypte*, par Champollion.

(2) Vers d'Orphée cités par Aristote et conservés par Stobée. Voy. l'article *Christianisme* de l'*Encyclopédie Nouvelle*.

(3) Τὸν τῶν πάντων Θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα Κύριον, ἐπομνύντας. (*Opp.*, *Epist.* VI.)

J'ai écrit ailleurs :

« Un des hommes qui ont le mieux connu les origines du » Christianisme, le docte Mosheim, a dit : *Quiconque étu-* » *diera ce qui nous reste de témoignages de l'ancienne sa-* » *gesse égyptienne, verra que toute cette doctrine reposait* » *sur un principe; savoir que* DIEU COMPREND TOUS LES » ÊTRES, *et que* DIEU ET LE MONDE CONSTITUENT UN SEUL » TOUT, QUI NE PEUT ÊTRE DÉCOMPOSÉ QUE PAR LA PEN- » SÉE (1). Ainsi, suivant Mosheim, au fond et au dessus de » tout le polythéisme égyptien se trouvait le panthéisme. Mais » je vais plus loin que Mosheim, et je dis que non seulement » les Égyptiens connurent la véritable nature de Dieu sous le » rapport de l'unité et de l'infinité, c'est-à-dire le *In Deo vi-* » *vimus, et movemur, et sumus,* de S. Paul, mais qu'ils » s'élevèrent encore de cette connaissance à la distinction du » Verbe en Dieu, c'est-à-dire qu'ils sortirent du panthéisme » absolu, précisément par ce côté par lequel Mosheim dit que » nous pouvons en sortir. Dieu et le monde, dit Mosheim, » constituent un seul tout, qui ne peut être décomposé que » par la pensée, *cogitando.* Mais qu'est-ce que distinguer » par la pensée? Vous avez donc à votre service une pensée » pour distinguer. *Cette pensée est donc aussi en Dieu;* car » apparemment elle n'est pas à vous en propre ; elle vous est » seulement communiquée, puisque Dieu comprend tout. » Donc il y a aussi en Dieu une pensée, une raison qui dis- » sipe le chaos, qui éclaire toutes choses, en distinguant les » uns des autres les différents êtres. Il ne faut pas davantage » pour sortir du panthéisme. La seconde notion de la nature » divine vient à l'instant même s'ajouter à la première, et,

(1) *Res Christ. ante Constant.*, p. 287.

» au lieu d'être panthéiste, on est idéaliste et vraiment reli-
» gieux (1). »

Cette citation me paraît, à quelques égards, propre à faire comprendre ce que la théologie universelle a entendu par le Verbe en Dieu, ou par le Fils. Mais voici un passage de Platon qui servira bien mieux encore à initier sur ce point le lecteur. Dans la *République*, les interlocuteurs de Socrate lui demandent de leur expliquer la nature du Bien, l'essence du Bien et du Bon, c'est-à-dire Dieu.

SOCRATE.

« Je n'en demanderais pas davantage moi-même; mais je » crains que cela ne passe mes forces, et qu'en tâchant de » vous satisfaire, je ne m'y prenne assez mal pour m'attirer » des railleries de votre part. Quoi qu'il en soit, mes chers » amis, laissons pour cette fois la recherche du Bien, tel qu'il » est en lui-même : cette recherche nous mènerait trop loin; » et j'aurais peine à vous expliquer sa nature, telle que je la » conçois, en suivant la route que nous avons prise. Je veux » vous entretenir, si vous le trouvez bon, d'une *production* » *du Bien, qui lui est tout-à-fait semblable;* sinon, passons » à d'autres choses.

GLAUCON.

» Non; *parlez-nous du Fils, vous nous entretiendrez une* » *autre fois du Père.* C'est une dette que nous réclamerons » en son temps.

SOCRATE.

» Je voudrais bien un jour pouvoir m'en acquitter, et que

(1) Art. *Christianisme* de l'*Encyclopédie Nouvelle.*

» vous fussiez vous-mêmes en état de la recevoir, au lieu du » simple fruit (1) de la dette, tel que vous le recevez aujour-» d'hui. Recevez donc ce fruit, cette *production* du Bien; » prenez garde cependant que je ne vous trompe sans le vou-» loir, en vous payant en fausse monnaie. »

Socrate alors commence par une comparaison de Dieu avec le soleil. Dieu est le soleil invisible qui éclaire le monde des idées, Dieu est le soleil de la vie; mais ce soleil a sa lumière, qui rayonne de lui et qui est lui. Ce que la lumière que nous appelons physique est au soleil, la lumière qui rayonne de Dieu l'est à Dieu. Cette lumière rayonnant de Dieu, c'est ce que Platon, d'après l'antique théologie, appelle *le Fils;* Dieu, considéré comme le soleil en qui est cette lumière et d'où rayonne cette lumière, est *le Père.* Voici cette comparaison :

SOCRATE.

« La vue, je vous le demande, peut-elle apercevoir l'objet » visible sans le secours d'une troisième chose?

GLAUCON.

» Que voulez-vous dire?

SOCRATE.

» Je veux dire qu'encore que les yeux soient bien dispo-» sés, qu'on les applique à leur usage, et que l'objet soit co-» loré, cependant, s'il n'intervient pas une troisième chose, » destinée à produire cet effet, les yeux ne verront rien, et » les couleurs seront invisibles.

(1) Il y a dans le grec une équivoque sur le mot τόκος, qui signifie également un fils, une production, et l'intérêt, le fruit d'une dette.

GLAUCON.

» Quelle est cette chose ?

SOCRATE.

» C'est ce que vous appelez lumière.

GLAUCON.

» Vous avez raison.

SOCRATE.

» De tous les astres-dieux qui sont dans le ciel, quel est » celui dont la lumière dispose le mieux les yeux à voir et les » objets à être vus ?

GLAUCON.

» Selon moi comme selon vous et tout le monde, c'est le » soleil.

SOCRATE.

» Voyez si le rapport de la vue à ce dieu n'est pas tel que » je vais dire.

GLAUCON.

» Comment ?

SOCRATE.

» La vue, non plus que l'organe ou la partie de notre » corps où elle se forme, et qu'on appelle l'œil, n'est pas le » soleil.

GLAUCON.

» Non.

SOCRATE.

» Mais, de tous les organes de nos sens, l'œil est, je crois, » celui qui ressemble davantage à cet astre.

GLAUCON.

» Sans contredit.

SOCRATE.

» La faculté qu'il a de voir, n'est-ce pas du soleil qu'il » l'emprunte, et ne découle-t-elle pas, pour ainsi dire, du » soleil jusqu'à lui?

GLAUCON.

» Oui.

SOCRATE.

» De même, le soleil, quoiqu'il ne soit pas la vue, n'en » est-il pas le principe, et de plus l'objet?

GLAUCON.

» Cela est vrai.

SOCRATE.

» Sachez donc que quand je parlais de la *production* du » Bien, j'avais en vue cette comparaison avec le soleil, où le » *Fils* a également une parfaite analogie avec son *Père*. Le » soleil est dans le lieu visible, par rapport à la vue et aux » objets qu'elle perçoit, ce que le Bien est dans le lieu idéal, » par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles.

GLAUCON.

» Comment? Je vous prie de m'expliquer votre pensée.

SOCRATE.

» Vous savez que lorsqu'on tourne les yeux vers des objets » qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres » de la nuit, on a peine à discerner, qu'on est presque aveu» gle, et que la vue n'est pas nette.

GLAUCON.

» La chose est ainsi.

SOCRATE.

» Mais que, quand on regarde des objets éclairés par le » soleil, on les voit distinctement, et que la vue est très» nette.

GLAUCON.

» Sans doute.

SOCRATE.

» Comprenez que la même chose se passe à l'égard de » l'âme. Quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés » par la vérité et par l'être, elle les voit clairement, les con» naît, et en a ce qu'on appelle l'intelligence. Mais lorsqu'elle » jette les yeux sur des objets enveloppés de ténèbres, c'est» à-dire sur ce qui naît et périt, sa vue s'émousse et s'obscur» cit; elle n'a que des doutes et des opinions qui changent à » toute heure; en un mot elle paraît tout à fait destituée » d'intelligence.

GLAUCON.

» Cela est comme vous le dites.

SOCRATE.

» Tenez donc pour certain que ce qui répand sur ce que

» nous connaissons la lumière de la vérité, ce qui donne à » l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du Bien, et qu'elle » est le principe de la science et du vrai connu par l'intelli- » gence. Quelque belles que soient la science et la vérité, » vous pouvez assurer, sans crainte de vous tromper, que » l'idée du Bien les surpasse en beauté. Et comme, dans le » lieu visible, on peut dire que la lumière et la vue ont quel- » ques traits de ressemblance avec le soleil, mais qu'il est » faux de dire qu'elles sont le soleil; de même dans le lieu » intelligible, on peut regarder la science et la vérité comme » des images du Bien, mais on aurait tort de prendre l'une ou » l'autre pour le Bien même, dont la nature est d'un prix in- » finiment plus relevé. En outre, vous pensez sans doute, » comme moi, que le soleil ne rend pas seulement visibles les » choses d'ici-bas, mais qu'il leur donne encore la naissance, » l'accroissement, et la nourriture, sans être lui-même rien » de tout cela.

GLAUCON.

» Comment le serait-il?

SOCRATE.

» Pensez aussi que les êtres intelligibles ne tiennent pas » seulement du Bien leur intelligibilité, mais encore leur être » et leur essence; quoique le Bien lui-même ne soit pas un » être ou une essence à la façon des autres essences, mais » quelque chose bien au-delà en dignité et en puissance (1). »

Soleil, lumière, vue, œil, voilà donc les quatre termes que Socrate distingue dans le phénomène de la vision; et,

(1) *République*, liv. VI, traduction de Grou.

transportant ce symbole dans la *vie*, après l'avoir pris de la vie, il voit, dans le phénomène de Dieu communiquant avec ses créatures, quatre termes semblables : 1° Dieu en tant qu'Être, qu'il appelle le Père ; 2° Dieu en tant qu'Être créateur ou émanant, qu'il appelle le Fils ; 3° une pénétration de Dieu et de la créature, qu'il appelle Science, Vérité, et que d'autres ont appelée Esprit-Saint, Grâce, etc. ; et 4° enfin la créature elle-même, ou ce que Platon appelle l'intelligence, c'est-à-dire l'intelligence humaine.

De même que l'œil, dit Platon, a été fait en quelque sorte par le soleil pour voir ce qu'éclaire ce soleil, par le moyen de la lumière émanant de ce soleil, et dans une certaine pénétration de cette lumière et de l'œil, qui est appelée vue ou vision ; de même la créature a été faite par Dieu pour voir ce que Dieu ou l'Être révèle par le moyen de sa Lumière ou de son Fils, et dans une certaine pénétration de cette créature et de cette divine Lumière, laquelle pénétration est la science ou la vérité. Hors de là nous ne voyons pas, c'est-à-dire nous ne comprenons pas, c'est-à-dire nous ne sommes pas dans la *vie ;* car nous ne voyons, nous ne saisissons que des ombres de l'être, et non pas l'être.

Voir ou recevoir ou comprendre Dieu, l'auteur de la vie et la vie ; le voir ou le comprendre par la Lumière même qui émane de lui et qui est lui ; le voir indirectement dans les objets que cette Lumière nous révèle, c'est-à-dire dans les êtres divers émanés de Dieu et créés par cette Lumière même ; le voir par conséquent au moyen d'une certaine pénétration de cette Lumière et de notre nature finie, qu'on appelle Science, quand on considère surtout notre intervention à nous autres créatures, et qu'on appelle Vérité, Grâce, Esprit-Saint, quand on considère surtout l'intervention de

la céleste Lumière; enfin rester hommes, c'est-à-dire, tout en nous sentant divins en ce sens que tout en nous est de Dieu et vient de Dieu, reconnaître pourtant que Dieu, et la Lumière émanant de Dieu, et la communication qu'il nous fait de cette Lumière, ou la Grâce et la Providence dont il use à notre égard, sont à nous ce que l'infini est au fini, ce que la cause est à l'effet, ce que le créateur est à la créature, voilà donc notre lot, notre condition, notre devoir, et en même temps notre grandeur.

N'est-il pas évident que la doctrine de S. Jean sur le Verbe est la doctrine même que Platon expose en cet endroit?

Tout, dans S. Jean, depuis le célèbre exorde sur le Verbe, qui est la Lumière en Dieu, *éclairant tout homme venant dans le monde,* jusqu'à la dernière parole de Jésus allant au supplice, est empreint de cette doctrine.

Quand Pilate, dans S. Jean, condamne Jésus, Jésus, interrogé par Pilate sur sa nature, ne répond-il point par ce grand mot : *Vérité?* « Pilate rentrant dans le prétoire, et » ayant fait venir Jésus, il lui dit : Es-tu le roi des Juifs... » Jésus répondit : Mon règne n'est point encore de ce temps. » Alors Pilate lui dit : Tu es donc roi? Jésus répondit : Tu » le dis; je suis roi, je suis né pour cela, et je suis venu dans » le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque » est pour la vérité écoute ma voix. Pilate lui répondit : » Qu'est-ce que la vérité (1)? » Pourquoi Jésus mêle-t-il cette idée sur la vérité à l'idée même de sa royauté? Platon vient de nous l'expliquer. Jésus, s'identifiant avec le Verbe divin, doit fonder sa royauté sur le besoin que les hommes

(1) S. Jean, ch. XVIII, v. 33-38.

ont de la vérité. La vérité est la communication que Dieu nous fait de sa Lumière, et voilà pourquoi Jésus, qui s'identifie ou qui identifie son inspiration avec cette *Lumière* même, avec ce *Verbe*, avec ce *Logos*, dit qu'il est venu dans le monde pour rendre témoignage à la Vérité, que quiconque est pour la Vérité écoutera sa voix et entrera dans son royaume, et que c'est ainsi qu'il est *né pour être roi*, et qu'un jour *il sera roi*.

Or S. Jean est-il dans une erreur complète en voyant dans Jésus le Verbe de Dieu? Non; pas plus qu'il n'était dans une erreur complète en le considérant, dans le passage cité précédemment, comme le Fils de Dieu en un sens très-différent.

Puisqu'il y a en Dieu une Pensée créatrice qui préside au développement éternel du monde, toute créature est à un certain degré ce Verbe de Dieu, puisque toute créature émane de ce Verbe, et est éclairée par lui. Mais certaines créatures sont plus particulièrement éclairées par ce Verbe. S. Jean voit son maître si parfait, qu'au lieu de dire que ce maître est l'énonciateur du Λόγος, il s'écrie qu'il est le Λόγος lui-même. Mais néanmoins déshérite-t-il pour cela l'humanité au point de dire à l'humanité : Vous êtes des hommes, et Jésus était le Verbe de Dieu. C'est ce que je nie. Je ne veux d'autre preuve que le début célèbre de cet Évangéliste : « La Parole (Λόγος) était au commencement, la Parole était » avec Dieu, et cette parole était Dieu. Elle était au com- » mencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par » elle; et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. C'est » en elle qu'était la vie, et la vie était la lumière des hommes. » Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne » l'ont point reçue... C'était la véritable lumière qui éclaire

» tout homme venant au monde. Elle était dans le monde, » et le monde a été fait par elle; mais le monde ne l'a pas » connue. Il est venu chez soi; et les siens ne l'ont pas reçu. » Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le droit » d'être faits enfants de Dieu (τέκνα Θεοῦ), savoir à ceux qui » croient en son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de » la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais » qui sont nés de Dieu. Et la Parole a été faite chair, et a » habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité; et nous » avons vu sa gloire, une gloire telle qu'est celle du Fils » unique venu du Père... Et tous tant que nous sommes » nous avons reçu de sa plénitude, et grâce sur grâce. Car » la Loi a été donnée par Moïse, mais la Grâce et la Vérité » sont venues par Jésus-Christ. Personne ne vit jamais Dieu: » le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui » nous l'a fait connaître (1). » N'est-il pas évident, dis-je, que S. Jean, tout en affirmant que Jésus est le Verbe, ne fait pas encore ici de Jésus une essence générique différente de l'humanité? Il affirme bien que Jésus est la Parole créatrice de Dieu, le Λόγος. Mais cette Parole, qui est la lumière, la vie, *éclaire tout homme venant au monde*. Donc ce n'est pas Jésus en tant qu'homme qui est cette parole, cette lumière, cette vie. Une autre preuve que Jésus, en tant qu'homme, n'est pas cette parole, cette lumière, cette vie, c'est que tous, suivant S. Jean, *nous avons le droit d'être faits Fils de Dieu*, comme lui. Il ne faut, pour cela, qu'être *nés de Dieu*, c'est-à-dire recevoir cette parole, cette lumière, cette vie. Il est vrai que S. Jean dit que cette initiation nous est venue par Jésus. Mais ne met-il pas Jésus sur la

(1) S. Jean, ch. I, v. 1-18.

même ligne que Moïse en disant : « La Loi a été donnée par » Moïse, la Grâce et la Vérité sont venues par Jésus-Christ. » En quoi donc différencie-t-il essentiellement Jésus de Moïse et de tout autre homme ? Donc, suivant S. Jean lui-même, Jésus n'est le Verbe que *par le Verbe*, si je puis m'exprimer ainsi, de même que dans son autre assertion que Jésus est Dieu, ou fils de Dieu, Jésus n'est Dieu que *par Dieu*. Donc, au fond, rien d'idolâtrique ne gît absolument dans la pensée de S. Jean, puisqu'en définitive, en même temps qu'il particularise Dieu ou la Pensée de Dieu dans Jésus, il conserve toujours l'universel Dieu et l'universelle Pensée de Dieu.

L'idolâtrie est sortie de là, j'en conviens; l'idolâtrie est venue avec les déductions que les Chrétiens prétendirent tirer de ces hautes conceptions. Mais l'idolâtrie n'est pas fondamentalement dans S. Jean.

La doctrine exposée par Platon, et sur laquelle S. Jean a greffé involontairement la divinité de Jésus (car je nie, encore une fois, qu'on puisse lui reprocher d'être tombé fondamentalement dans l'idolâtrie où le Christianisme, à sa suite, est tombé), cette doctrine était-elle de Platon ? Non ; Platon l'avait apprise de ses maîtres ; elle se retrouve au fond de toutes les grandes religions de l'Orient.

Et l'erreur que S. Jean a fait commettre, *l'anthropomorphisme du Verbe*, était-elle une erreur nouvelle dans le monde, et qui commençât à S. Jean ? Non ; cette erreur qui, il faut le reconnaître, fut, par rapport à l'Occident, un immense progrès sur les idolâtries antérieures, n'était nouvelle qu'en Occident. Quant à l'Orient, l'idée d'adorer la *Pensée de Dieu* dans un homme était fort ancienne. Depuis Wishnou jusqu'à Chrisna, et jusqu'à Bouddha, qui devança Jésus d'au moins huit siècles, c'était le Verbe de Dieu que

les Indiens disaient adorer dans ses avatars successifs.

A côté de la vérité l'erreur est venue se placer; à côté de l'intuition de Dieu, l'idolâtrie; et, par une sorte de fatalité, il est arrivé quelquefois que les hommes qui ont le mieux connu et adoré Dieu ont été eux-mêmes une cause d'idolâtrie; car ils ont été pris pour Dieu, par cette raison que Dieu en effet parlait par leur bouche et vivait en leur sein.

Il y a un point de partage, pour ainsi dire, que l'humanité n'a pas pu faire du premier coup, et qui l'eût empêché de s'égarer. Il fallait distinguer la *Révélation* des *Révélateurs.* La Révélation est de Dieu, et elle est le Verbe de Dieu dans l'humanité; aucun révélateur n'est ni Dieu, ni le Verbe de Dieu, pour cela.

Bien des siècles avant S. Jean, la distinction à faire entre la *Révélation* et les *Révélateurs* avait été obscurément sentie; ce qui n'avait pas empêché d'adorer les *Révélateurs.* Le Christianisme n'a pas échappé non plus à cette nécessité de la faiblesse humaine.

Le Verbe a parlé en Jésus, c'est-à-dire dans l'humanité et avec l'intervention de l'humanité, comme le comportait la condition de l'humanité à cette époque : voilà la vérité. Mais *le Verbe est Jésus*, voilà l'erreur.

Ce qu'il faut adorer, c'est Dieu; et ce qui est divin, c'est la Révélation : mais aucun des Révélateurs n'est Dieu ou la Pensée divine. Les Révélateurs ne sont divins que par le Verbe qui les éclaire, par la Révélation antérieure qui les a formés et qu'ils développent, et enfin par Dieu dont ils sont fils comme tous nous le sommes, qui est en eux comme dans toutes les créatures, en qui ils vivent comme tous les êtres.

Si nous disions : Dieu ne s'est pas plus manifesté en

Jésus qu'en tout autre mortel, alors le Christianisme n'aurait rien eu de divin, et la religion serait une chimère.

Aussi n'est-ce pas ce que nous disons. Nous disons que Jésus a été divinement inspiré. Nous disons que la Loi ou Doctrine ou Parole qu'il avait héritée de Moïse, étant l'expression de la *Loi de la Vie*, n'a jamais été reçue en effet dans un homme sans que *la vie* en cet homme ne fût divinement exaltée, et qu'à plus forte raison les hommes qui ont fait faire à cette Loi, à cette Doctrine, à cette Parole, un grand progrès, comme Jésus, ont été doués par Dieu d'une exaltation divine de la vie; qu'étant ainsi adéquats jusqu'à un certain point à cette Doctrine, ils ont représenté la Vie, et ont pu dire ce que dit Jésus dans S. Jean : *Je suis la Vie.* Mais néanmoins ils n'ont pu dire cela qu'en tant qu'ils concevaient et représentaient mieux que leur époque la Loi de la Vie, c'est-à-dire au fond la Vie, de telle sorte que la divinité qui était en eux leur était prêtée, prêtée par Dieu, prêtée aussi par l'humanité, et qu'en définitive ce qui restait comme *substratum* de cette divinité, c'était eux comme virtualité, mais c'était aussi Dieu et l'Humanité.

Dieu était en eux, mais leur nature finie y était aussi; et la parole qui est sortie de leur bouche, expression de la nature divine limitée par l'imperfection humaine, n'est véritablement divine qu'en tant qu'elle est *un anneau* de la *Révélation progressive.*

Dieu parlait par leur bouche; mais l'humanité, arrivée à un certain point de son développement, parlait aussi par leur bouche. Ils étaient fils de cette humanité, et formés par elle. Vainement se sont-ils crus inspirés directement de Dieu. Ils étaient inspirés par Dieu, il est vrai, mais à travers l'intermédiaire de l'humanité, au sein de laquelle la

Providence de Dieu les avait fait naître, et pour l'avancement de laquelle cette Providence les avait envoyés. Donc la parole qui est sortie de leur bouche est, si j'ose ainsi m'exprimer, *divinement humaine*, ou, ce qui est la même chose, *humainement divine*, et non pas seulement *divine*. Car il est impossible de séparer l'Humanité et Dieu dans l'inspiration qui l'a produite.

Je viens de dire qu'il y avait eu dans la haute antiquité une sorte d'ébauche, fort imparfaite, de cette distinction entre les Révélateurs et la Révélation, distinction qui, bien comprise, détruirait à jamais l'idolâtrie sans détruire la religion. Cette distinction, en effet, n'est-elle pas évidente dans le Mosaïsme? Les Hébreux regardaient l'Écriture, ou ce qu'ils nommaient la Loi, comme divine : adoraient-ils pour cela Moïse ou leurs prophètes? Ils regardaient la Loi comme divine, ils regardaient le Législateur comme inspiré; mais ils n'adoraient que Dieu.

Cette même distinction entre la *Révélation* et les *Révélateurs* se montre aussi dans les plus antiques monuments de l'Inde. Les Indiens (je ne parle pas des adorateurs de Wishnou) regardaient le Véda comme divin : mais ils n'adoraient aucun des auteurs des Védas; ces auteurs étaient même la plupart inconnus. Le Véda, suivant eux, était éternel et incréé. L'essence du Véda, c'était Brahmâ lui-même, le Verbe de Brahm ou de Dieu; et quant au Véda écrit ou à l'Écriture, ils aimaient mieux supposer que Brahmâ avait fait sortir cette Sainte-Écriture du feu, de l'air, et du soleil, que de lui donner des auteurs humains : « Du feu, de l'air, » et du soleil, dit Manou, le Souverain Maître exprima, » pour l'accomplissement du sacrifice, les trois Védas éter-

»nels, nommés Ritch, Yadjous, et Sama (1). » Dans ce même Sastra, les grands richis ou saints, s'adressant au législateur Manou, ne lui disent pas : Enseigne-nous ta parole; car tu es toi-même la Parole ou le Verbe de Dieu. Mais ils lui disent : Enseigne-nous la Parole, laquelle de sa nature est éternelle et existe par elle-même, comme Dieu : « Toi seul, ô maître, connais les actes, le principe » et le véritable sens de cette règle universelle, existant » par elle-même, inconcevable, dont la raison humaine » ne peut pas apprécier l'étendue, et qui est le Véda (2). »

Le Véda était donc la Science en général, la Science comme l'entend Platon dans le passage que nous avons cité plus haut; le Verbe révélé; la Lumière divine se manifestant ou s'incarnant dans l'humanité; la Vérité, en d'autres termes, la Vérité entendue comme l'entend encore Platon dans ce passage, c'est-à-dire ce que Dieu ou l'Être fait connaître de lui à l'homme; la vue de l'Être infini par l'être fini, au moyen d'une certaine révélation qui a sa cause dans l'Être infini et dans l'être fini; la Vérité comme l'entend également Jésus, dans le passage de S. Jean que nous avons rapproché de celui de Platon. C'est cette Vérité, cette Science, cette Lumière, que les Indiens appelaient *Véda*, c'est-à-dire, suivant l'étymologie même du mot, *Science* et *Lumière* (3).

Ce que les Indiens appelaient *Véda*, les Hébreux l'appelaient *Thora*. La Loi ou Thora était la Science, la Vérité; science ou vérité révélée par Dieu, inspirée par le Verbe de Dieu, participant de la nature divine, dont elle était

(1) *Loi de Manou*, liv. I, sl. 23.
(2) *Loi de Manou*, liv. I, sl. 3.
(3) *Vidya*, science. On rattache avec raison à ce radical le *videre* des Latins.

l'expression dans l'humanité, sans pour cela que ceux en qui cette Parole avait germé fussent considérés comme étant d'une essence différente de celle des autres enfants d'Adam. Et ce nom de *Thora* voulait dire science, connaissance, comme le mot Véda des Indiens (1).

La *Révélation*, le Véda des Indiens, ou la Thora des Hébreux, était donc considérée comme adéquate à la *Pensée divine* qui l'avait inspirée. Mais la *Pensée divine* restait en Dieu, et Dieu n'intervenait pas en personne dans l'humanité; Dieu restait l'Être Infini, l'Être Universel, et ne comparaissait pas à titre *d'être particulier*.

Les adorateurs de Wishnou, en ses divers avatars, firent intervenir l'Être Universel à titre d'être particulier; et de là bien des cultes idolâtriques. Le Christianisme a fait de même pour Jésus.

Mais cette idolâtrie est-elle fondamentalement dans S. Jean? Voilà notre question. Je répète de nouveau que non, et j'ose dire que l'Évangile de S. Jean, sous ce rapport capital, n'a pas encore été bien compris jusqu'ici.

L'idolâtrie du Christianisme est venue principalement de ce que S. Jean ayant montré en Jésus la Pensée divine créatrice, les Chrétiens ont séparé en Dieu ce qui est indissolublement uni en Dieu, savoir, les trois termes Père, Fils, Saint-Esprit, et, parce que S. Jean avait dit: *Le fils ou le Verbe s'est manifesté en Jésus* (ce qui pour lui voulait dire: *Dieu s'est manifesté en Jésus*), ont cru que Jésus était une des personnes de Dieu.

Mais puisque les trois personnes en Dieu forment une unité *indécomposable*, n'est-il pas absurde d'imaginer que

(1) *Thora*, verbe, *docuit*; *thora*, substant., *doctrina*.

S. Jean ait voulu dire que Jésus était une de ces personnes? Puisque, suivant S. Jean lui-même, le Verbe est *la lumière qui éclaire tout homme venant au monde,* assurément, pendant les cinquante ans que, suivant S. Jean (1), Jésus passa sur la terre, le Verbe de Dieu ne cessa pas d'éclairer tout homme venant au monde. Puisque, suivant S. Jean lui-même, *toutes choses ont été faites par ce Verbe, et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui,* assurément ce Verbe, manifesté en toutes choses, ne s'est pas manifesté uniquement en Jésus. Et puisque tout homme, comme toute chose, est une manifestation de ce Verbe, Jésus est une manifestation de ce Verbe comme tout homme et comme toute chose.

En cent endroits, Jésus, dans S. Jean, répond pour ainsi dire par avance à l'idolâtrie des Chrétiens, qui l'ont fait Dieu. Sans parler du fameux passage, si positif et si clair, dont Socin et ses disciples se sont tant étayés : « *C'est » ici la vie éternelle, de te connaître toi* LE SEUL VRAI DIEU, » *et celui que tu as envoyé, Jésus le Christ* (2), » sans parler, dis-je, de ce passage, combien d'autres :

« Celui qui croit en moi, ne croit pas en moi, mais il » croit en celui qui m'a envoyé (3). »

« Je n'ai pas parlé par moi-même; mais le Père, qui m'a » envoyé, m'a prescrit ce que j'ai à dire, et de quoi je dois » parler. Et je sais que son commandement est la vie éter- » nelle. Les choses donc que je dis, je les dis comme mon » Père me les a dites (4). »

(1) Voy. plus haut, page 228 de ce volume, note.
(2) S. Jean, ch. XVII, v. 3.
(3) S. Jean, ch. XII, v. 44.
(4) *Ibid.*, v. 49-50.

« Je m'en vais à mon Père ; car mon Père est plus grand » que moi (1). »

« Comme mon Père m'a aimé, je vous ai aussi aimés ; » demeurez dans mon amour (2). »

« Je suis le cep, et vous les sarments... Je suis le vrai cep, » mais mon Père est le vigneron (3). »

« Je leur ai donné (à ses disciples) ta parole... Sanctifie-» les par ta vérité ; ta parole est la vérité (4). »

« Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a » envoyé. Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il » reconnaîtra si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de » mon chef (5). »

Je pourrais citer, dis-je, une foule de passages semblables où Jésus, dans S. Jean, établit entre lui et Dieu une incommensurable distance.

Si S. Jean avait entendu l'incarnation de Dieu en Jésus comme les Chrétiens l'ont entendue dans la suite, aurait-il fait dire à la *Pensée divine :* « Les choses que je dis, je les » dis comme mon Père me les a dites ! » Lui aurait-il fait dire : « Ne croyez pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé ! » Lui aurait-il fait dire : « Mon Père est plus grand que moi ? » Lui aurait-il fait dire, s'assimilant, comme nature, à ses disciples : « Je suis le cep, vous les sarments ; mais mon » Père est le vigneron ? » Toutes ces expressions, dans l'hypothèse que Jésus est le Verbe de Dieu en tant que personne de Dieu, sont contradictoires et absurdes.

Mais supposez au contraire que Jésus se croie et se dise

(1) S. Jean, ch. XIV, v. 28.
(2) S. Jean, ch. XV, v. 9.
(3) *Ibid.*, v. 5 et 1.
(4) S. Jean, ch. XVII, v. 14-17.
(5) S. Jean, ch. VII, v. 16-17.

le Verbe en ce sens que Dieu l'éclaire par le Verbe, et qu'ainsi c'est le Verbe de Dieu, c'est-à-dire Dieu en ses trois personnes sous la prédominance du Verbe, qui parle en lui; et, d'un côté, toutes ces expressions où Jésus met son Père ou Dieu à une incommensurable distance de lui sont simples et naturelles; en même temps, toutes les autres expressions où il se dit le Verbe et parle de lui comme du Verbe, deviennent claires et facilement intelligibles.

J'ai écrit ailleurs :

« La religion est la quantité de vérité absolue que nous » nous assimilons sous la forme de vérité relative. Or quelle » a été la vérité relative au temps de S. Paul, au temps de » S. Augustin, au temps même de Luther, de Pascal, de » Descartes, et de Leibnitz? C'est que l'Idéal entrevu par » Platon, le Verbe de Dieu, avait apparu sur la terre. Tout » philosophe, antérieurement à Platon, avait cru, ainsi » que l'humanité tout entière, à des dieux multiples qui s'in- » carnaient. Comment donc vouliez-vous qu'après Platon le » philosophe ne crût pas à l'incarnation de l'Idéal, s'il » croyait vraiment à la distinction du Verbe en Dieu?

» Donc la pensée de Platon tendait à prendre cette forme » erronée, quand le moment serait venu pour cette pensée » d'être comprise et vraiment mûre.

» Mais je vais plus loin même, et je dis que cette idée de » l'incarnation divine en Jésus n'était pas une erreur. Ce » n'était pas non plus, certes, une vérité absolue : c'était » une vérité relative. L'esprit humain n'aperçoit jamais la » vérité qu'avec des ténèbres; il est donc obligé de bégayer » comme l'enfant avant de parler, d'entrevoir avant de voir, » de sentir et de comprendre confusément avant de sentir et » de comprendre clairement. Mais bégayer c'est déjà parler,

» entrevoir c'est déjà voir, comprendre confusément c'est » déjà comprendre.

» Si donc on me posait la question : Jésus a-t-il été » l'incarnation du Verbe de Dieu, oui ou non?

» Je répondrais : Oui et non ; car, dans cet ordre de vérités, » oui et non ne sont pas contradictoires.

» Oui, dirais-je, car nous sommes tous fils de Dieu, Dieu » est en nous tous : *in Deo vivimus, et movemur, et sumus.* » Oui, dirais-je encore ; car l'idée de Platon est vraie, il y a » en Dieu un Verbe de Dieu. Or, s'il y a en Dieu un Verbe » créateur, il doit agir, il doit créer en nous; si ce Verbe » conduit l'humanité, il faut bien qu'il se manifeste. Il s'est » donc manifesté en Jésus, et il a pris une possession nou- » velle de l'humanité en commençant par Jésus. Cela a été » un grand, un solennel moment dans la création successive » de l'humanité. Il fallait bien en effet qu'il y eût un homme » qui, le premier de tous, réalisât en lui et s'appliquât cette » sublime doctrine. Cet homme, ce fut Jésus. En nous re- » portant donc aux desseins de Dieu, et aux résolutions de » sa providence dans le gouvernement du monde, il faut » dire que Jésus fut, parmi tous les fils de Dieu que renfer- » mait l'Occident, son fils chéri par excellence. Il fut, comme » disent quelquefois les Pères, le Prométhée qui anima du » feu divin nos statues d'argile. Il nous donna le mouvement, » l'initiation, la vie. Oui, la vie spirituelle nous est venue par » lui; il a donc été réellement, et non par une fiction, par » une comparaison, le sauveur de nos âmes. Si nous sommes » aujourd'hui ce que nous sommes, nous le lui devons. Il » est vrai que nous ne le devons pas qu'à lui seul. Il avait » été précédé, non pas seulement par une foule d'hommes » religieux en Orient, que l'Orient, également séduit, a

» pris aussi pour des incarnations de Dieu sur la terre, mais » dans l'Occident même, par Pythagore, par Socrate, et » par une multitude d'autres sages.

» L'erreur a donc été uniquement de prendre pour un cas » tout à fait particulier et anormal ce qui n'était qu'un fait » plus général.

» Il n'y a rien là de plus embarrassant pour nous aujour- » d'hui, que dans ce qui est arrivé si souvent pour l'invention » de toutes les grandes choses, de toutes les grandes décou- » vertes. Elles ont été, la plupart du temps, faites plusieurs » fois; et de là il est résulté des contestations, des disputes, » des sectes; chaque inventeur a eu ses partisans exclusifs » qui l'ont exalté, et souvent au détriment de ses rivaux. » Mais de ce que l'imprimerie, par exemple, était connue » de temps immémorial à la Chine, s'ensuit-il que Guttemberg » ne soit pas le premier Européen qui ait eu cette sublime » idée? et à sa suite l'Europe n'en a-t-elle pas fait, pour les » destinées de l'humanité, un plus grand usage que les Chi- » nois? Colomb trouve le Nouveau-Monde : en a-t-il moins » de mérite, parce qu'on démontre aujourd'hui qu'il avait » été précédé et guidé dans ses recherches? Newton et Leib- » nitz crurent, chacun de leur côté, avoir inventé le calcul » de l'infini : en sont-ils moins inventeurs et moins grands, » parce qu'ils se rencontrèrent en même temps dans cette » invention?

» Donc, en définitive, l'idée de Jésus fils de Dieu est » vraie, même philosophiquement. Elle est vraie en soi, » vraie par rapport aux desseins de Dieu et à son gouverne- » ment du monde. Elle n'est fausse qu'en ce sens que nous » pouvons aujourd'hui, plus avancés que nous sommes, lui » donner une autre forme, et dire : Nous sommes tous fils

»de Dieu, et l'Idéal divin peut s'incarner dans tous les »hommes. Nous sommes ainsi passés d'une proposition »particulière à une proposition plus générale. Voilà le »caractère de toute vérité relative.

»Mais la gloire d'avoir été le Messie, le Messie véritable, »reste à Jésus. L'effet à été produit, l'initiation a été donnée, »et c'est lui qui l'a donnée. Tous les siècles peuvent venir »battre au pied de sa croix, jamais l'homme ne passera sans »respect auprès de ce gibet qui a été pendant tant de siècles »le phare de l'humanité (1). »

J'avoue qu'en interprétant ainsi la divinité de Jésus, comme l'acte de Dieu dans l'humanité, et par l'humanité dans un homme, je ne savais pas bien alors jusqu'à quel point les monuments mêmes du Christianisme, j'entends ceux de ses monuments qu'on considère comme inspirés, et en particulier l'Évangile de S. Jean, confirmaient cette interprétation. Je partageais l'erreur commune, qui attribue à S. Jean le dogme idolâtrique qui s'établit avec tant de peine au sein du Christianisme, après mille controverses et mille schismes, et qui ne s'y établit réellement que parce que les Barbares arrivèrent, savoir que Jésus est le Verbe de Dieu en tant que personne de Dieu.

Aujourd'hui, après un plus mûr examen de ces monuments, si on me demande quelle opinion Jésus avait de sa nature, ce qui revient à savoir quelle opinion les Évangiles, et particulièrement celui de S. Jean, donnent de sa nature, voici ma réponse :

Jésus se croyait-il Dieu? Oui et non. Il ne se croyait en aucune façon Dieu à la manière dont les Chrétiens des siècles

(1) *Réfutation de l'Eclectisme*, première partie.

suivants et d'aujourd'hui le croient Dieu. Il se croyait Dieu, parce que nous sommes tous Dieu, en ce sens que Dieu est immanent dans toutes ses créatures. En outre, il se croyait Dieu en ce sens que l'homme particulièrement a été fait à l'image de Dieu, ce qui veut dire que la formule de la nature humaine, sans être pour cela plus divine, au point de vue de l'infini, que la formule de l'animal, ou de la plante, ou du minéral, est néanmoins plus voisine de Dieu, parce que l'homme, par sa connaissance, son amour, et son activité, peut comprendre Dieu et en refléter l'infinité tout autrement que les autres êtres. Enfin, il se croyait Dieu à un titre particulier, en ce sens qu'ayant profondément compris et la grandeur et l'unité de Dieu, il s'était efforcé de faire de lui-même un être adéquat à la loi divine. Il se croyait devenu, comme il dit, *un* avec son Père, voulant tout ce que Dieu voulait, et aspirant à ce royaume de Dieu, c'est-à-dire à cette communion des êtres en Dieu, qui lui paraissait la loi de Dieu; voulant, dis-je, cette loi jusqu'à lui faire volontairement le sacrifice le plus complet de lui-même, en tant que créature; se mettant sur un autel comme une victime, pour que la flamme du sacrifice le dévorât comme créature, et fît de lui, comme créature, un holocauste à la conception qu'il avait de Dieu, c'est-à-dire à Dieu en lui, c'est-à-dire à lui-même en tant qu'uni à Dieu, c'est-à-dire enfin à lui-même en tant que Dieu.

Régulus immole son corps et détruit sa vie phénoménale à cause du sentiment qu'il a de la vie. Socrate fait de même, Jésus aussi. Mais l'idée incarnée dans ces trois hommes, et qui les fait s'immoler, est diverse. Ce qui rend divins ces trois sacrifices, c'est la Vérité, ou le Verbe, qui éclaire les trois grandes victimes. Régulus ne s'immole pas seulement à sa

patrie, mais à la Vérité, à la Loi divine comme il la comprend. Socrate a une patrie bien plus vaste que Régulus, et l'idée qu'il se forme de Dieu est aussi bien plus grande. La patrie de Jésus, c'est l'humanité tout entière, et la connaissance qu'il a de Dieu est bien plus grande que celle qu'en avait Socrate; car non seulement le Mosaïsme a fourni à Jésus cette idée, mais l'école même sortie de Socrate a contribué à la développer.

Il ne faut donc pas dire, comme Rousseau, étonné de la distance entre Socrate et Jésus : « Si la mort de Socrate est » d'un sage, la mort de Jésus est d'un Dieu. » Il faut dire : Dieu s'est manifesté en Socrate et en Jésus, et la mort de Socrate a préparé la mort de Jésus; car le Verbe de Dieu est éternel et éternellement créateur. Le sacrifice de Régulus prépare à celui de Socrate, comme celui de Socrate prépare à celui de Jésus. Et Dieu est dans le sacrifice de Régulus et de Socrate, comme il est dans celui de Jésus. Seulement l'humanité s'éléve d'un échelon et monte vers le trône de Dieu, en même temps que ces grandes immolations ont lieu. La Vérité, ou la Grâce, c'est-à-dire la communication de la Pensée divine à la Pensée humaine, devient plus éclatante et plus vaste de Régulus à Socrate, de Socrate à Jésus-Christ. Régulus n'aperçoit qu'une face encore obscure et ténébreuse de la Vérité; Socrate en embrasse un aspect plus étendu et plus lumineux; Jésus, à son tour, voit le Verbe plus à découvert. Mais le Verbe est éternel et éternellement créateur. S'est-il arrêté à Regulus, s'est-il arrêté à Socrate, s'est-il arrêté à Jésus? Jésus est homme, homme et non pas Dieu. Il est, comme toute créature, une manifestation finie de l'Être Infini. Il est l'humanité, et représente l'humanité à un certain point de son développement. Il reflète l'action

créatrice de Dieu dans l'humanité. Il reflète donc Dieu, et il le reflète dans une certaine harmonie des trois termes qui, dans l'homme, sont inséparablement unis, et qui correspondent aux trois termes mystérieux qui se trouvent composer la nature divine. Il n'est donc en soi ni l'un ni l'autre de ces termes, ni le troisième. Il n'est ni le Père, ni le Fils, ni l'Esprit. Mais pourtant Dieu agissant par la Lumière qu'il nous envoie, c'est-à-dire par le Verbe ou le Fils, Jésus représente l'action de Dieu agissant ainsi sur l'humanité. L'erreur du Christianisme consiste donc uniquement à dire : Jésus est le Verbe; au lieu de dire, comme l'entendait S. Jean : Jésus est l'homme représentant Dieu dans la prédominance du Verbe.

Relisez S. Jean avec cette conception, et vous verrez que, pour avoir fait de Jésus le Verbe de Dieu, il n'en a pas fait une personne de Dieu, et n'est pas tombé dans l'idolâtrie.

Supposez un Platonicien bien pénétré de cette doctrine, que toute vérité nous vient d'une communication de Dieu, et que, de même que le soleil nous éclaire par la lumière qu'il nous envoie, laquelle est reçue par notre œil, et pénètre en nous dans un phénomène mystérieux appelé vision, de même toute vérité résulte de la communication que l'Être, le seul Être, l'Être existant par lui-même, l'Éternel, l'Infini, nous fait de sa propre essence, par une certaine émission ou émanation de lui-même, qui est sa Lumière, sa Science, sa Connaissance, sa Pensée, sa Révélation, sa Parole, son Verbe, communication qui est reçue par nous créatures, à titre de créatures que nous sommes (comme la lumière physique l'est par notre œil), mais qui ne s'accomplit réellement que dans un mystérieux phénomène que nous appelons notre raison, notre vie, notre inspiration, nos intui-

tions, etc. Supposez, dis-je, que ce Platonicien ainsi préparé, et habitué à appeler l'Être absolu le Père, et son émanation éternelle le Fils, puis enfin la communication de cette Lumière incréée et divine, ou sa pénétration dans nos âmes, l'Esprit-Saint, et à croire que trois essences, répondant à ces trois choses, existent dans l'Essence Divine, non pas distinctes et séparées, mais unies et jointes éternellement sans néanmoins se confondre; supposez que ce philosophe vienne à lire l'Évangile de S. Matthieu. Il y verra Jésus enseigner une Révélation à la suite de celle de Moïse, et il y verra Jésus appelé le *Fils de Dieu* dans le sens vague où nous avons vu que S. Matthieu emploie ce mot. N'est-il pas vrai que, s'il croit à la Révélation de Jésus, ce Platonicien liera aussitôt dans sa pensée l'idée platonicienne avec l'idée juive? J'entends que ce terme de *Fils de Dieu* dans S. Matthieu lui rappellera ce que Platon appelle le *Fils de Dieu*, c'est-à-dire la Lumière incréée de Dieu, la Lumière éternelle qui nous donne la Science, la Vérité, la Connaissance, la Grâce; car tous ces termes sont synonymes, comme j'en ai fait plus haut la remarque. Donc, Jésus sera pour lui cette Lumière incréée, manifestée dans un homme, ce Verbe parlant par la bouche d'un homme, cette Révélation éternelle se déclarant par un homme.

Mais particularisera-t-il le Verbe de Dieu en Jésus, au point de dire : Celui-là seul est le Verbe de Dieu ? Non ; loin de là, il dira : Nous pouvons tous être animés du même esprit que lui, participer de Dieu comme lui, être le Verbe de Dieu comme lui, être Dieu comme lui. Et c'est précisément ce que dit S. Jean. « Le Verbe a donné à tous le droit » d'être faits enfants de Dieu, savoir à ceux qui croient en » son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté

»de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais qui sont »nés de Dieu (1). »

En outre, ce Platonicien supposera-t-il qu'il n'y a pas un homme dans cet homme qu'il voit inspiré de Dieu, ou de la Lumière de Dieu ou du Verbe de Dieu (ce qui est toujours Dieu pour lui)? Supposera-t-il qu'il n'y a pas, dis-je, un homme dans Jésus, un homme qui a été éclairé, mais un homme? Ce serait comme s'il supposait que nous pouvons voir la lumière du soleil sans l'œil et sans aucun organe. L'œil, suivant Platon (2), ressemble au soleil, et a été fait par lui pour voir; mais il n'est ni le soleil ni la lumière. Donc, puisque notre Platonicien reconnaît que le Verbe parle par la bouche d'un homme, il reconnaît par là même que ce Verbe éternel et incréé, cette Lumière de Dieu, s'est unie à l'humanité, s'est communiquée à l'humanité par un certain homme, qui a été, pour ainsi dire, l'œil ou l'organe par lequel cette pénétration s'est accomplie. Et dans cet homme, tout éclairé qu'il soit du Verbe ou de la divine Lumière, il y a encore l'homme, la créature, l'être fini, en un mot un fils d'Adam ou de l'humanité.

Qu'importe donc que S. Jean fasse parler Jésus à titre de Verbe! Le Verbe de Dieu s'est-il manifesté et se manifeste-t-il éternellement dans l'humanité? Oui. S'est-il manifesté par Jésus? Oui, autant que la condition de l'humanité le permettait alors. Donc Jésus était en ce sens le Verbe. Que l'on restreigne la proposition de S. Jean à ces termes, et la Philosophie peut encore admettre en ce sens cette assertion du Christianisme, que *Jésus fut le Verbe de Dieu.*

TROISIÈME QUESTION. Je me poserai maintenant cette troi-

(1) S. Jean, ch. I, v. 12-13.
(2) Voy. le passage cité plus haut, page 336 de ce volume.

sième question : Q'U'ENSEIGNA FONDAMENTALEMENT JÉSUS, ou quelle est cette *Doctrine de la vie* qui lui faisait dire: *Je suis la vie*, et qui lui fit donner son corps, et abandonner sa vie phénoménale, pour introduire ses disciples, et par ses disciples l'humanité, dans ce qu'il nommait *la vie éternelle?*

Jésus se crut inspiré, se sentit inspiré, et fut véritablement inspiré : voilà notre profession de foi sur Jésus. Il se crut, comme il le dit souvent dans l'Évangile, *consacré* ou *sanctifié* par Dieu pour une certaine mission (1), et *marqué de son sceau* pour une certaine œuvre qu'il appelle, dans S. Jean, l'œuvre de *donner la vie au monde* (2). Cette opinion de

(1) Cette expression : *Dieu m'a sanctifié et chargé d'une mission*, dont Jésus se sert pour se caractériser lui-même, est extrêmement remarquable. Quel homme pénétré de ses idées, et sûr de posséder une vérité utile au genre humain, n'a pas parlé de cette façon? Et quel homme a pu parler ainsi sans reconnaître par là même qu'il était un homme, et non pas Dieu, ou une des trois personnes de Dieu? Si quelque lecteur a encore des doutes sur l'idée que Jésus nous donne, dans l'Evangile, de sa propre nature, qu'il relise souvent le passage de S. Jean, cité plus haut, et qu'il médite ces mots : « Si l'Ecriture a appelé Dieux ceux à qui la Parole de Dieu était adressée,... dites-vous que je » blasphème, moi que le Père a *consacré* et qu'il a *chargé d'une mission* (ἀπέστειλεν) dans le monde, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu? (S. Jean, » ch. X, v. 35-36.) »

(2) S. Jean, ch. VI, v. 27 et suiv. : « Travaillez pour avoir, non la nourri» ture qui périt, mais la nourriture qui dure et persiste dans la vie éternelle, et » que le Fils de l'homme vous donnera; car *le Père, Dieu, l'a marqué de son* » *sceau*... Ils lui dirent : Quelle œuvre fais-tu? Nos pères ont mangé la manne » dans le désert; Dieu leur a donné à manger le pain du ciel. Et Jésus leur dit : » En vérité, en vérité, je vous le dis; Moïse ne vous a point donné le pain du » ciel. Mais mon Père vous donne le vrai pain du ciel; car le pain de Dieu est » celui qui vient du ciel, et qui *donne la vie au monde*. Je suis le pain de vie, etc. » Puisque j'ai cité ce passage, il faut que je fasse une remarque sur son véritable sens; car c'est un de ceux que les théologiens allèguent pour étayer leur absurde opinion que Jésus s'est dit venu d'un *lieu particulier* appelé *le ciel*. Or, non seulement Jésus ne dit rien qui soit en faveur de l'opinion de ces théologiens, mais il dit tout le contraire. Il est évident que Jésus joue ici sur les mots, mais d'une manière profonde, comme cela lui arrive en vingt autres endroits des Evangiles. Les Juifs lui demandent des œuvres matérielles, et lui objectent Moïse, qui avait obtenu de Dieu, pour nourrir les Hébreux affamés dans le désert, la manne, qu'ils appellent *le pain du ciel*. En appelant ainsi la manne, ils prennent le mot hébreu AOUR dans le sens d'*atmosphère*, d'*air*, de *ciel*, entendu comme quand nous disons : *le ciel est beau, le beau ciel*, etc. C'est en effet là une des significations de ce mot (Voy. plus haut, p. 288 de ce volume, note). Mais Jésus leur répond en prenant ce même mot d'AOUR dans son acception originelle de *lumière*, et il entend cette *lumière* dans le sens *métaphysique*. Il leur

Jésus sur sa propre nature est d'ailleurs parfaitement en harmonie avec son opinion sur Dieu, savoir que Dieu est immanent dans toutes les créatures. Car nous ne comprenons réellement que Dieu est immanent dans toutes les créatures que par une intuition subjective, c'est-à-dire en sentant Dieu en nous, et en éprouvant pour ainsi dire ses effets dans notre cœur.

Mais Jésus se crut-il inspiré en dehors de l'humanité, indépendamment de l'humanité? J'entends : Crut-il apporter aux hommes une doctrine essentiellement nouvelle, dont l'humanité antérieure ne fût en possession ni en fait, ni virtuellement ou en germe? Et j'entends aussi : Cette doctrine ou révélation qu'il apporta concernait-elle l'humanité, la vie humaine, l'existence du genre humain sur la terre; ou était-ce une révélation de ce qu'on appelle ordinairement le ciel? Apporta-t-il aux hommes des lumières quelconques sur ce ciel imaginaire, sur ce paradis imaginaire, sur cet enfer imaginaire, sur ce purgatoire imaginaire, et sur tous ces autres *imaginaires* qui ont défrayé ensuite le Christianisme, principalement pendant l'époque qu'on appelle Catholicisme?

Jésus ne croyait pas apporter aux hommes une doctrine

dit donc : Ce que vous appelez le pain du ciel (*aour*) est un produit de l'air, un phénomène atmosphérique; ce n'est pas le pain du véritable ciel (*aour*). Mais aujourd'hui mon Père (c'est-à-dire le Père de tous) vous envoie la vraie manne. Je suis cette manne, je suis le pain de vie. Je viens du ciel, car je vous apporte la vraie doctrine de vie. Je me sens né pour donner la vie au monde, parce que je me sens inspiré de la doctrine qui, étant l'expression de la vie, la loi de la vie, peut donner la vie. Voilà le ciel dont Jésus parle en ce passage, et dont il se dit venu; il fait ici le même emploi du mot AOUR, *ciel*, que quand il dit ailleurs : «Le baptême de Jean venait-il du *ciel* ou des hommes?» c'est-à-dire venait-il de Dieu, était-il inspiré par la lumière céleste, que l'Être immanent dans toutes ses créatures communique à des degrés divers à ces créatures? Et Jésus a raison. Le véritable ciel, en effet, c'est Dieu, c'est l'Être, c'est l'Être infini, invisible, tout-puissant, immanent dans le monde, et qui n'occupe pourtant aucun lieu ni dans l'espace ni dans le temps. Sa volonté, voilà le ciel. Le ciel, c'est la vie. Comprendre la volonté de l'auteur de la vie, c'est venir du ciel, c'est être du ciel, et c'est avoir le ciel.

absolument nouvelle; car continuellement il se réfère à Moïse et aux Prophètes. Il dit et il répète qu'il vient les expliquer et les développer. Il n'attaque jamais, en aucun endroit, la plus élevée des trois deutéroses du Mosaïsme, savoir la doctrine esséniennne; et en fait il est indubitable qu'il était Essénien. Il institue deux sacrements fondamentaux de sa Loi Nouvelle, le Baptême et l'Eucharistie; et ces deux rits sont les rits esséniens (1). La signification qu'il donne à ces rits est la confirmation et le développement de la signification que les Esséniens leur donnaient. Sa mort même, et *son corps et son sang partagés sans division entre les hommes dans le repas eucharistique*, ne sont qu'un sceau sublime apposé de sa main sur le repas eucharistique des Esséniens, sur la Pâque de Moïse, sur le repas commun ou égalitaire de toutes les castes supérieures de l'antiquité, sur le banquet mystique de toutes les anciennes religions.

Si vous voulez savoir sa doctrine, levez donc ce sceau que j'appelle sublime, que j'appellerais volontiers divin; et dans l'Eucharistie vous trouverez cette doctrine.

Mais si elle est là tout entière (et qui en doute!), elle n'était donc pas, à ses yeux mêmes, absolument nouvelle; car la même doctrine se trouvait symbolisée dans le repas eucharistique des Esséniens, dans la Pâque de Moïse, dans le repas commun et égalitaire de toutes les castes supérieures de l'antiquité, dans le banquet mystique de toutes les anciennes religions.

Eh! qui a dit en effet qu'elle fût absolument nouvelle? Est-ce Jésus? Non, encore une fois non. Puisque Jésus s'appuie sur Moïse et sur les Prophètes, il n'a donc pas dit qu'elle

(1) Voy. *De l'Égalité*, deuxième partie.

fût absolument nouvelle ! Combien de fois répète-t-il lui-même que sa doctrine est dans Moïse : « Sondez les Écri-
» tures. C'est par elles que vous croyez avoir la vie éternelle,
» et ce sont elles qui rendent témoignage pour moi..... Ne
» pensez point que ce soit moi qui doive vous accuser devant
» mon Père. Moïse, en qui vous espérez, est celui qui vous
» accusera. Car si vous croyiez en Moïse, vous croiriez aussi
» en moi ; car il a écrit de moi. Mais si vous ne croyez
» pas en ses écrits, comment croiriez-vous à mes pa-
» roles (1) ? »

Sont-ce les Évangéliste qui ont dit que cette doctrine fût absolument nouvelle ? Non, certes, puisqu'ils relatent les paroles du Maitre ; et lors même qu'ils parlent en leur propre nom, n'avons-nous pas entendu le plus théologien des quatre, S. Jean, nous dire : « La Loi a été donnée par Moïse ;
» la Grâce et la Vérité sont venues par Jésus. Or la Loi, c'est la *doctrine* ; car la Loi, c'est la *Thora*, c'est-à-dire la Doctrine, la Science divine, la Révélation. Tel est le sens hébreu de ce terme de Loi. Que veut donc dire S. Jean, en concédant que Moïse a donné la Doctrine, mais en attribuant à Jésus pour mission de nous avoir apporté la Grâce et la Vérité ? Il veut dire que, chez Moïse, la Doctrine était cachée sous des voiles, et que, sans un nouveau Prophète, elle ne pouvait percer ces voiles. Elle n'était pas comprise dans son essence métaphysique, et elle était par conséquent latente dans la législation donnée par Moïse. Elle avait besoin d'explicitation. Un jour viendrait où, sortant de ses voiles, elle pénétrerait dans nos âmes, serait perçue dans nos intelligences, s'incarnerait en nous, deviendrait nous, et

(1) S. Jean, ch. V, v. 39 à 47.

nous animerait. Le Verbe de Dieu, ou la Pensée divine, après avoir été comme prisonnière sous l'enveloppe de la loi de Moïse, nous apparaîtrait donc, non plus sous des voiles, mais dans son essence; et alors s'accomplirait en nous cette vision de la Vérité dont parle Platon, vision qui s'appelle, suivant qu'on considère la lumière de Dieu ou la créature qui en est éclairée, soit Science et Vérité, soit Grâce. Voilà ce que veut dire S. Jean; nous l'avons déjà prouvé plus haut. Il considère donc la doctrine de Jésus comme identique au fond avec celle de Moïse; et Jésus, suivant lui, n'a été nouveau que parce qu'il a donné à cette Doctrine une explicitation qui l'a rendue toute nouvelle.

Et maintenant quelle est cette doctrine?

Jésus l'explique lui-même fort au long dans S. Jean. C'est la doctrine de l'UNITÉ. Faut-il citer encore ici la prière où Jésus, après sa dernière Pâque, dévoile, avant de mourir, tout le sens de son sacrifice? Oui; ces paroles sont si fortes, si claires, tellement probantes, qu'il est bon que nous les répétions encore ici, quoique nous les ayons déjà transcrites : « Mon Père, l'heure est venue, glorifie ton fils afin que » ton fils te glorifie.... Je t'ai glorifié sur la terre; j'ai achevé » l'ouvrage que tu m'avais donné à faire.... Père Saint, » garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils » soient UN comme nous.... Or, je ne prie pas seulement pour » eux; mais je prie aussi pour ceux qui croiront en moi par » leur parole; afin que tous ne soient qu'UN. Comme toi, ô » Père, tu es en moi, et que je suis en toi, qu'eux aussi soient » en nous, et que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. » Je leur ai fait part de la lumière que tu m'as donnée, afin » qu'ils soient UN, comme nous sommes UN. Je suis en eux,

» et tu es en moi, afin qu'ils soient perfectionnés dans » l'UNITÉ (1). »

Telle est donc sa doctrine, dont son sacrifice, c'est-à-dire *son corps et son sang partagés sans division entre les hommes dans le repas eucharistique*, n'est que l'expression symbolique.

Et supposez cette doctrine *vivante* dans les hommes qui participent à ce repas symbolique, n'est-t-il pas évident que ce repas symbolique est plus qu'un symbole, et qu'en effet la Pensée divine, ou le Verbe de Dieu, ou Dieu, étant ainsi dans ces hommes, la Pâque de Moïse se trouve transformée en un *banquet spirituel* où le Dieu éternellement vivant assiste au fond des cœurs, et où Jésus, inspiré de l'esprit divin, est en effet la victime du repas, la chair qu'on mange et le sang qu'on boit? Car si Horace, par exemple, ou tel autre poète, a pu dire en parlant de son œuvre, et avec vérité: *Je ne mourrai pas tout entier. Une partie de moi, l'esprit qui m'anime, ou même la simple manifestation actuelle de cet esprit, me survivra et évitera la Parque. Ceux qui me liront participeront à mon âme, et vivront de ma vie :*

Non omnis moriar, multaque pars mei
Vitabit Libitinam;

si, dis-je, tout homme qui s'est senti, à divers titres, éclairé du principe divin de la vie, a pu dire cela, à plus forte raison celui qui s'était identifié avec la doctrine même de la vie, et qui regardait comme sa mission de mourir pour cette doctrine et de l'instituer par sa mort, devenue ainsi sa vie.

(1) S. Jean, ch. XVII, v. 1 à 23.

Jésus avait des témoins qui ne lui feraient pas défaut, des témoins immortels de cette immortalité glorieuse et efficace qu'il se promettait, quand il disait à ses disciples : *Prenez, ceci est mon corps, et ceci est mon sang;* il avait, dis-je, pour témoins et cette Pâque instituée depuis tant de siècles, repas égalitaire immortel qu'il explicitait, et ce gibet qu'il voyait s'élever pour lui sur le Golgotha, parce qu'il avait prêché l'*unité* aux hommes, et surtout ce Dieu UN auteur de cette doctrine, essence de ces symboles, cause de cette Pâque, cause de son propre sacrifice, ce Dieu en qui il sentait que tous nous vivons et communiquons à travers les siècles.

Il n'y a pas d'autre profondeur dans ce que les Chrétiens ont appelé le plus redoutable des mystères. Mais cela même est toute profondeur.

Jésus l'explique encore, cette doctrine, d'une façon plus concise, dans S. Matthieu et dans les autres Évangélistes, quand il réduit la religion à cette formule : *Tu aimeras Dieu de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même,* et qu'il ajoute : Le second commandement est *adéquat* au premier : « Et un Pharisien qui était docteur de la Loi l'interrogea pour l'éprouver, et lui dit : Maître, quel est le » plus grand commandement de la Loi? Jésus lui dit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton » âme, et de toute ta pensée. C'est là le premier et le grand » commandement. Et voici le second QUI LUI EST ADÉQUAT » (Δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ) : Tu aimeras ton prochain comme » toi-même. Toute la Loi et les Prophètes se rapportent à » ces deux commandements (1). »

Est-il possible de mieux expliquer sa doctrine que par cette

(1) S. Matthieu, ch. XXII, v. 35-40.

identité qu'il voit entre *aimer son prochain comme soi-même* et *aimer Dieu.* Quoi! Jésus fait de ce précepte d'*aimer son prochain comme soi-même,* non pas un précepte secondaire, mais un précepte égal au premier; ou plutôt il déclare que l'un de ces préceptes est identique avec l'autre, ou adéquat à l'autre!

Mais par qui donc vivons-nous, je le demande, sinon par Dieu? Et, cela étant, comment *aimer l'humanité* peut-il être un précepte adéquat à *aimer Dieu?*

Il y a évidemment au fond de la pensée de Jésus ceci de sous-entendu : Vous vivez par Dieu, mais comment vivez-vous par Dieu? Vous ne vivez pas seulement par Dieu; vous vivez par Dieu dans l'humanité, ou par l'humanité en Dieu. Dieu l'a ainsi voulu; Dieu n'a pas créé des hommes, il a créé l'homme; et la vie de chaque homme est divinement et éternellement liée à la vie de l'humanité.

Je défie qu'on explique autrement cette identité que Jésus découvre entre ces deux préceptes d'*aimer Dieu de toute son âme,* et d'*aimer son prochain comme soi-même.*

Au surplus il y a une autre preuve encore que tel est le sens de ces fameux versets. C'est le rapprochement qu'il faut faire de ce passage dans S. Matthieu avec ce qui le précède et le suit. Je ne crains pas de dire que toute la philosophie du Christ se trouve concentrée et résumée dans ce XXIIe chapitre de S. Matthieu, où Jésus, attaqué successivement par les Hérodiens, les Saducéens, et les Pharisiens, répond, et met à son tour sa doctrine en face de la leur.

Je ne sache point qu'on ait encore véritablement expliqué ce chapitre, c'est-à-dire qu'on en ait atteint le sens dans sa profondeur, ni qu'on ait montré ou même remarqué la suite et l'enchaînement des différents points qui le composent.

Parmi les contradicteurs de Jésus, les Hérodiens viennent les premiers, et lui demandent s'il faut payer le tribut à César. La question politique du moment a pris leur âme tout entière; ils sont tout au présent, à la forme actuelle du monde. Jésus les appelle hypocrites; car il voit le piége qu'ils lui tendent; il comprend qu'ils veulent écraser l'*idéal* par la *réalité*, le *fond* par la *forme*, la *vie* par le *fait*. Il leur jette cette réponse, dont on a tant abusé pour continuer d'écraser l'*idéal* par la *réalité*, le *fond* par la *forme*, la *vie* par le *fait;* cette réponse, dis-je, sur laquelle on a, si contrairement à l'idée du Christ, établi l'absurde distinction du *temporel* et du *spirituel:* « Montrez-moi la monnaie dont » on paie le tribut? Et ils lui présentèrent un denier. Et il » leur dit : De qui est cette image et cette inscription? Et ils » lui dirent : De César. Alors il leur dit : Rendez donc à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient » à Dieu. » C'est évidemment une fin de non-recevoir opposée à ceux qui sont tout au présent, et qui n'ont dans leur âme, d'œil que pour le présent. Jésus ne les regarde pas comme dignes qu'il s'explique avec eux. Il élimine leurs objections par cette réponse si peu comprise. Ils ont voulu l'embarrasser au nom de César avec une pièce de monnaie : il donne à César tout l'or de la terre; il se réserve le secours de Dieu. Il est venu, lui, pour changer ce présent qu'on lui oppose, pour le changer par l'idéal; il est venu pour soumettre ce présent à l'idéal, pour amener l'avenir; il sait que son royaume *n'est pas encore de ce temps* (comme il le dit dans S. Jean), mais que son royaume viendra. Que César donc continue à percevoir son tribut, qu'il recueille cet or ou ce cuivre sur lequel il a mis sa marque : mais si les hommes savent rendre à Dieu ce qui est à Dieu, l'idéal viendra sur la

terre ; et ce présent tyrannique, avec lequel on prétend empêcher l'avenir de naître, est dès à présent dévoué à la mort et au néant.

Mais voici, après les Hérodiens, d'autres sectes qui entendent au moins le problème religieux, le problème philosophique, le problème de la vie. Ce sont les Saducéens et les Pharisiens. Et d'abord les Saducéens lui nient également l'*avenir*, en lui objectant aussi le *présent*, mais d'une façon plus profonde que n'avaient fait les Hérodiens. Ils lui opposent l'hypothèse de la femme aux sept maris, et lui demandent quel sera le mari de cette femme dans la résurrection. J'ai cité plus haut la réponse de Jésus, et j'en ai expliqué le sens. Jésus leur répond que, suivant l'Écriture, Dieu est le Dieu des vivants et non pas des morts, et il leur prouve que les formes passées de l'être particulier n'empêchent pas cet être de revivre sous une forme nouvelle. Cette réponse, comme je l'ai montré, est profondément empreinte de la doctrine mosaïque, c'est-à-dire de la doctrine que les vivants actuels sont les morts d'autrefois, ressuscités par la puissance divine. Ainsi le lien entre l'homme et l'humanité est le fond de cette réponse. La *vie future*, dans sa *forme*, reste un mystère de la puissance de Dieu, un attribut de cette puissance ; mais la *vie présente*, ou la *vie passée*, ne sont pas pour cela capables d'obscurcir ou du moins d'anéantir l'idée que cette *vie future* sortira de cette *vie passée* ou de cette *vie présente*, sous des formes nouvelles, c'est-à-dire sous l'apparence d'une nouvelle *vie présente* (car la vie est toujours présente), par la grâce et la toute-puissance de Dieu, *qui est le Dieu des vivants et non des morts.* Voilà donc l'*avenir* défendu contre les Saducéens, comme tout à l'heure contre les Hérodiens, quoique dans un sens très-

différent, et dans une position de problème très-différente.

Alors, en troisième lieu, viennent les Pharisiens, qui demandent à Jésus quel est le premier précepte de la loi. Jésus leur accorde que c'est d'aimer Dieu; mais il déclare en même temps que ce précepte est *adéquat* à celui d'aimer l'humanité. C'est toujours le même lien entre l'homme et l'humanité, lien voulu par Dieu, et qui est le moyen par lequel Dieu nous fait vivre et veut que nous vivions, qui inspire ici Jésus, comme dans sa réponse précédente. Il avait répondu aux Saducéens: « Vous niez la vie future; vous ne comprenez pas l'Écriture; vous ne comprenez pas pourquoi elle fait dire à Dieu : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob; vous ne comprenez pas que, sous des formes diverses, l'humanité est toujours le même être, et que chaque homme retrouve la vie dans l'humanité. » Ici il répond aux Pharisiens : « Aimer l'humanité est un précepte *adéquat* au précepte d'aimer Dieu, parce que Dieu se manifeste à l'homme dans cet amour de l'homme pour l'humanité; attendu que Dieu a uni l'homme à ses semblables, et a voulu que l'homme vécût d'une vie une avec ses semblables, afin que lui Dieu trouvât sa loi ou sa volonté réalisée par cette union. Dieu a créé l'homme, l'humanité, et non pas des hommes. Donc, pour aimer Dieu et pour l'honorer dans sa volonté et dans son idée, comme il veut être compris et aimé, il faut aimer l'humanité, c'est-à-dire son prochain, comme soi-même. » C'est, dis-je, toujours le même principe, la même base, la même vérité. L'application est différente, mais c'est la même doctrine.

Or la suite est bien remarquable : « Alors Jésus interrogea les Pharisiens, et leur dit : Que vous semble-t-il du

» Christ? De qui doit-il être fils? — Ils lui répondirent : De » David. — Et il leur dit : Comment donc David l'appelle-t- » il par l'esprit son seigneur, en disant : Le Seigneur a dit » à mon seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que » j'aie mis tes ennemis pour te servir de marchepied? Si » donc David l'appelle son seigneur, comment est-il son » fils? Et personne ne put lui répondre un seul mot; et » depuis ce jour-là personne n'osa plus l'interroger? » Qui ne voit que c'est encore la même doctrine que Jésus, ici, de répondante qu'elle était, fait attaquante à son tour? David a appelé le Messie son seigneur; et cependant ce Messie sera son fils. Voilà le *passé* aux prises avec l'*avenir*, comme dans l'objection des Saducéens. Personne ne peut répondre, et Jésus n'ajoute rien. Mais il a déjà répondu; car cette question, qu'il pose à son tour, se résout comme celles qu'on lui avait adressées, et l'Écriture ici encore est en faveur de sa doctrine.

Ainsi la même idée règne dans toutes ces réponses, savoir l'idée d'un lien divin et éternel qui unit les hommes dans l'humanité.

Vous voyez donc bien que la doctrine de Jésus se résume, comme celle de Moïse, dans ce grand mot : *Dieu et l'humanité.*

Et c'est en effet, pour cela que lui, Jésus, qui se croit inspiré de Dieu à cet effet, donnera sa vie, afin que les hommes s'unissent dans la réalité comme ils sont unis dans l'idéal ou dans la volonté de Dieu, ne faisant, dans cette volonté de Dieu, qu'un seul homme qui reçoit sa vie de Dieu, et qui est à la fois homme et dieu.

Voilà le *mystère du Christ*, comme l'appelle souvent S. Paul.

Jésus fut un homme qui, il y a dix-huit siècles, conçut l'idée de l'*humanité*, et la conçut dans sa vérité métaphysique.

Aussi, dans son énergique langage, S. Paul souvent nous fait toucher au doigt ce sens de toute la doctrine du Christ. *Christ* et l'*humanité* c'est pour lui la même chose :

« Quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes qu'un » seul corps en Jésus-Christ, et nous sommes tous membres » les uns des autres (1). »

« C'est un seul et même esprit qui opère toutes choses, » les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît. » Car, comme le corps n'est qu'un, quoiqu'il ait plusieurs » membres, et que tous les membres de ce seul corps, bien » qu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un corps, il en est » de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans » un même esprit, pour n'être qu'un seul corps, soit Juifs, » soit Grecs, soit esclaves, soit libres ; et nous avons tous » été abreuvés d'un même esprit (2).

» Il n'y a ni Juif, ni Grec ; ni esclave, ni libre ; ni homme, » ni femme : car tous vous êtes UN en Jésus-Christ (3). »

S. Paul répond ainsi, comme un fidèle écho, à cette parole de son maître : « Je meurs afin que les hommes » soient PERFECTIONNÉS DANS L'UNITÉ (4). »

Est-ce donc là ce que Jésus appelle *la vie*, ou la *vie éternelle*, ou la *volonté de son Père*, ou le *royaume des cieux*, ou le *royaume de Dieu*, ou son *royaume* à lui, inspiré qu'il se sent de Dieu, ou enfin le *ciel?* Oui, assuré-

(1) *Rom.*, ch. XII, v. 5 : Οἱ πολλοὶ ἓν σῶμα ἐσμὲν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη.
(2) *I. Cor.*, ch. XII, v. 11-13.
(3) *Galat.*, ch. III, v. 28 : Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
(4) S. Jean, ch. XVII, v. 23 : Ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν.

ment oui, si on laisse de côté la forme sous laquelle cette *vie*, cette *vie éternelle*, ce *royaume du ciel*, lui parut devoir se réaliser, c'est-à-dire la *palingénésie*.

Je reviendrai tout à l'heure sur cette forme fausse que prit l'idée de Jésus, la *palingénésie*. Mais je viens de démontrer, je crois, directement et par l'Évangile, que telle était, sous cette forme fausse, l'idée métaphysique du Christ.

J'ajoute que la preuve indirecte, qu'on peut tirer du Mosaïsme, n'est pas moins certaine.

Car j'ai prouvé plus haut que la *Genèse* de Moïse explique le mal dans l'humanité par la séparation d'avec Dieu, séparation opérée par l'homme arrivé à la connaissance, mais égoïstement. Le mal est la rupture de l'unité, unité avec Dieu, unité avec nos semblables. Rentrer dans l'unité fut, comme je l'ai dit, le problème qui occupa les penseurs de la race sémitique jusqu'à Jésus-Christ. La construction même ou la plastique du Christianisme le lie donc essentiellement (comme tout le monde d'ailleurs en convient) au Mosaïsme. L'homme est sorti de l'unité par la connaissance égoïste, ou par l'erreur; il rentrera dans l'unité par la connaissance unie à la charité, ou par la vérité. Adam ou l'humanité a péché; Jésus ou l'humanité a racheté le péché d'Adam. Voilà tout le Mosaïsme, voilà tout le Christianisme.

Mais le Christianisme étant ainsi lié dans son essence, et même dans sa construction ou dans sa forme, au Mosaïsme, tout ce qui est incontestablement établi dans le Mosaïsme l'est dans le Christianisme. Or qui pourrait nier que le dogme d'Adam ne soit la clé de voûte du Mosaïsme ? Donc ce dogme d'Adam ou de l'humanité une ou collective

est encore le fondement et la base du Christianisme.

Jésus n'a donc fondamentalement enseigné que l'unité des hommes en Dieu par Adam, ou l'unité des hommes en Adam par Dieu; et voilà pourquoi le dernier mot de sa doctrine est : « Aimez Dieu de tout votre cœur, et votre pro» chain comme vous-même; *ce second commandement est » adéquat au premier.* »

Quatrième et dernière question. En même temps que Jésus enseigna cette doctrine, lui ou ses disciples enseignèrent aussi qu'il était le Messie prédit par les astrologues et par les Prophètes. En d'autres termes, lui ou ses disciples enseignèrent ce que l'Évangile appelle la *palingénésie.* Qu'entendait Jésus par cette palingénésie, ou *nouvelle genèse*, ou *nouvelle naissance*, ou *résurrection?* Qu'entendait-il par la *fin du monde* et *la venue du règne*, ou *du règne de Dieu sur la terre?* Quel est ce *royaume du ciel* dont il est si souvent question dans l'Évangile? Et puisque, dans la suite, on a fait de ce *royaume du ciel* le *paradis* du Christianisme, le *ciel* du Christianisme, qu'était-ce donc réellement que ce ciel ou ce paradis?

Lecteur, j'en appelle à votre jugement. Après les preuves vraiment surabondantes que j'ai apportées sur ce point, lorsque j'ai voulu expliquer comment s'est produit le Christianisme, vous est-il possible de mettre en doute que ce royaume du ciel était la *terre régénérée*, que Jésus n'entendit jamais *autre chose par son royaume* ou son *règne*, ou le *règne* ou *royaume* de son Père; en un mot qu'il ne s'agissait pas d'autre *lieu*, pour ce royaume, que de la terre et de l'humanité. Si ce point n'est pas suffisamment clair et prouvé pour vous, je ne sache aucune question historique qui puisse être jamais résolue à votre satisfaction.

Il faut nier les témoignages de l'histoire, les témoignages de l'Évangile, les témoignages des Pères des premiers siècles, ou reconnaître que l'attente d'une fin et d'une résurrection du monde était une opinion régnante avant Jésus-Christ; que Jésus embrassa cette opinion; qu'il se crut le prophète de cette *résurrection* ou *palingénésie;* que ses Apôtres l'acceptèrent à ce titre; que même après sa passion (qu'il soit ou non mort sur la croix), ils attendirent sa *seconde venue* et la réalisation de la promesse du *règne de Dieu sur la terre;* qu'ils attendirent ainsi ce qu'on appelait la *fin du monde,* non pas pendant quelques mois ou quelques années, mais, de générations de Chrétiens en générations, pendant six siècles; que tous les Pères de l'église, sans exception, furent unanimes dans cette attente; que de nouveau la même attente se produisit, de siècle en siècle, au moyen-âge; que les Chrétiens sont encore, *théoriquement* du moins, dans la même attente; qu'ils doivent même vivre dans cette attente, ou qu'ils ne sont pas Chrétiens; que ce point est en effet fondamental dans leur croyance; qu'il est une partie essentielle du Christianisme; qu'il est, comme tel, enseigné dans tous les livres de ce Christianisme, et qu'en fait, par conséquent, les Chrétiens sont aujourd'hui précisément dans le même cas que les Juifs, attendant comme eux le Messie.

Si les témoignages positifs et multiples de l'histoire, de l'Évangile, des Pères, de toute la tradition, ne sont pas de vaines chimères, les Juifs sont donc fondés dans leur opinion que le *royaume du Messie* concernait la *terre,* la *réalité,* la *vie,* l'*humanité.* Jamais, en effet, aucun Chrétien, avant la décadence du Christianisme, n'avait compris autrement l'*époque messiaque.* La seule différence entre les Juifs et les

Chrétiens consistait en ce que les Chrétiens, reconnaissant Jésus comme le Messie, attendaient une *seconde venue* de ce Messie sur LA TERRE, tandis que les Juifs, n'ayant pas voulu reconnaître le Messie dans Jésus, attendaient sa *première venue.*

Aujourd'hui Juifs et Chrétiens sont au même niveau. L'époque de *la promesse* est passée pour les uns comme pour les autres. J'ai fait précédemment cette remarque, que toutes les supputations les plus extrêmes des Juifs sur l'âge du Messie, en partant de la chronologie, altérée suivant nous, de leurs livres sacrés, sont dépassées aujourd'hui de quelque vingt ans. Et, quant aux Chrétiens, il y a longtemps qu'est reconnue fausse cette promesse de trois au moins des Évangélistes :

« Et je vous dis, en vérité, qu'il y en a quelques-uns de » ceux qui sont ici présents qui ne mourront point qu'ils » n'aient vu le règne de Dieu (1). »

S. Jean déjà doutait de cette promesse pour *une ou deux générations;* quant à lui, il ne savait s'il mourrait ou non avant la seconde venue du Messie (2). Tous les Pères ont passé sur la terre avec le même doute. L'époque promise a toujours fui. Voilà dix-huit siècles que le Christianisme attend : c'est attendre trop long-temps, *faute de comprendre.*

Il est vrai qu'une opinion nouvelle, fausse, et véritable-

(1) S. Luc, ch. IX, v. 27. Cf. S. Matthieu et S. Marc, *pass.*

(2) S. Jean, ch. XXI, v. 20-24 : « Et Pierre, s'étant tourné, vit venir après » lui le disciple que Jésus aimait (S. Jean), celui qui, pendant le souper, était » penché sur le sein de Jésus... Pierre donc, l'ayant vu, dit à Jésus : Seigneur, » et celui-ci, que lui arrivera-t-il ? Jésus lui dit : Si je veux qu'il demeure jus» qu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. Ce qui fit courir le bruit, » parmi les frères, que ce disciple ne mourrait point. Cependant Jésus n'avait » pas dit : Il ne mourra point ; mais : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je » vienne, que t'importe ? C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses, et » qui les a écrites ; et nous savons que son témoignage est véritable. »

ment absurde, a cours aujourd'hui, qui paraît à beaucoup une explication suffisante de ce non-accomplissement de la promesse. On oublie tous les témoignages de l'Évangile, de l'histoire, et des Pères, on oublie en un mot toute la tradition, et on foule aux pieds le sens naturel et vrai de toute la religion, pour une seule parole qu'on attribue à Jésus; on lui fait dire : *Mon royaume n'est pas de ce monde.* Mais Jésus n'a jamais dit absurdité semblable; et soutenir que cette parole est dans l'Évangile, c'est soutenir un faux manifeste. Une phrase de S. Jean, mais tronquée et altérée, a seule donné lieu au préjugé qui règne à ce sujet.

Il est clair, par la caractérisation que j'ai faite des quatre Évangélistes, que, des quatre, S. Jean était celui qui devait tenir le moins à la réalisation *immédiate* du règne du Messie sur la terre. L'Évangéliste de la palingénésie *psychique* ne devait pas penser sur ce point absolument comme l'Évangéliste de la palingénésie *cosmique*, ou comme l'Évangéliste de la palingénésie *politique*. Chacun des Évangélistes devait être à son point de vue. Le métaphysicien qui voyait dans Jésus le Verbe éternellement créateur, ne devait pas avoir grand empressement à arrêter cette création éternelle par une fin subite des temps, et par un brusque miracle. Aussi cette *fin du monde*, qui revient à chaque verset, pour ainsi dire, dans S. Matthieu, et qui, dans ce proto-Évangéliste, paraît suspendue sur la tête des hommes comme l'épée de Damoclès, occupe-t-elle fort peu de place dans S. Jean. La tendance idéaliste de S. Jean est de remplacer cette *palingénésie matérielle* au premier chef, par une *palingénésie spirituelle* au premier chef. Il est remarquable, par exemple, que c'est chez lui seulement que se trouve l'interprétation du baptême considéré comme une *renaissance* ou *palin-*

génésie ou *résurrection* spirituelle, tandis que le baptême dans les autres Évangélistes n'est que le baptême *de pénitence* de Jean-Baptiste, prélude du miracle de l'ère messiaque (1). C'est aussi seulement dans S. Jean que se trouve la fameuse phrase, si faussement traduite par : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » C'est-à-dire qu'il y a dans S. Jean quelque chose qui a pu donner lieu à cette falsification, tandis que je défie les plus fins, ou les plus aveugles, de découvrir dans S. Matthieu, et même dans S. Marc ou dans S. Luc, un texte quelconque qui puisse aller à ce sens, et étayer ce mensonge. Voici le passage de S. Jean :

« Pilate rentra dans le prétoire, et, ayant fait venir Jésus, » il lui dit : Es-tu le roi des Juifs? Jésus lui répondit : Dis-tu » ceci de ton propre mouvement, ou si d'autres te l'ont dit » de moi? — Pilate répondit : Suis-je Juif? Ta nation et les » principaux sacrificateurs t'ont livré à moi. Qu'as-tu fait? — » Jésus répondit : Ma royauté n'est pas de ce monde-ci ; si » elle était de ce monde-ci (du monde présent), mes gens » combattraient afin que je ne fusse pas livré aux Juifs : mais » quant à présent ma royauté n'est pas d'ici (2). — Alors » Pilate lui dit : Tu es donc roi? — Jésus répondit : Tu le dis ; » je suis roi, je suis né pour cela, et je suis venu pour cela » dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité (3). » Quiconque est pour la vérité écoute ma voix. — Pilate lui » dit : Qu'est-ce que la vérité? Et quand il eut dit cela, il » sortit encore pour aller vers les Juifs, et leur dit : Je ne » trouve aucun crime en lui ; mais vous avez une coutume,

(1) Voy. les articles *Baptême* et *Confirmation* de l'*Encyclopédie Nouvelle.*

(2) Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου ΤΟΥ͂ΤΟΥ· Εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ΤΟΥ͂ΤΟΥ ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· ΝΥΝ δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

(3) Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· Σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ· Ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι, καὶ ΕΙ͂Σ ΤΟΥ͂ΤΟ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.

» que je vous relâche un prisonnier à la fête de Pâque : voulez-» vous donc que je vous relâche le roi des Juifs? — Alors » tous s'écrièrent : Non pas celui-là, mais Barabbas. Or » Barabbas était un brigand (1). »

N'est-il pas évident qu'en supprimant trois mots dans une seule phrase de S. Jean, trois mots fort courts quant au nombre de lettres, mais fort importants, on a fait un véritable faux? Ce faux existe dans les versions catholiques approuvées. Ainsi Le Maistre de Sacy traduira : « Mon » royaume n'est pas de ce monde, » dans le sens de « Mon » royaume n'est pas du monde, » comme s'il y avait dans le texte ἐκ τοῦ κόσμου. Mais il y a dans le texte : ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Il omettra ensuite le mot νῦν, *quant à présent*, ce mot qui certes ne peut pas être inutile et oiseux, tant il est significatif; et tandis que Jésus dit : « Mais *quant à présent* ou *mainte-» nant* ma royauté n'est pas venue, » il lui fera dire : « Mais » mon royaume n'est point d'ici; » ce qui laisse croire aux Chrétiens que Jésus a un autre royaume que l'humanité, un autre royaume que la vie, la vie en nous, la vie éternelle en nous, la vraie et la seule vie.

Or ce passage est si clair, et tout s'y tient si bien depuis le commencement jusqu'à la fin, qu'il a fallu commettre un autre faux pour appuyer celui que nous venons de signaler. Jésus, en effet, continuant, dit *qu'il est roi, qu'il est venu pour cela* (εἰς τοῦτο) *dans le monde* afin de faire régner la Vérité, et que *quiconque est pour la Vérité écoute sa voix*. Jésus dit donc là manifestement *qu'il sera roi* un jour *dans ce monde* où il est venu *pour être roi*. La chose est plus claire que le jour. Il sera roi parce que, *par le témoignage*

(1) S. Jean, ch. XVIII, v. 33-40.

qu'il rend présentement à la Vérité, il fera régner cette *Vérité*, et qu'ainsi son esprit, son inspiration, sa parole, cette parole que les amis de la Vérité écoutent, et qui les rallie, et qui les ralliera de plus en plus, régnera un jour DANS CE MONDE, dans ce monde, dis-je, et non pas dans un autre monde; car il n'y a pas deux mondes, il n'y en a qu'un, la vie, la vie éternelle. Voilà, dis-je, ce que Jésus affirme positivement et littéralement dans le texte. Mais les traducteurs catholiques n'ont pas plus respecté, et pour cause, cette phrase de Jésus que la précédente; ils traduisent (le croirait-on quand on a le texte sous les yeux?) : « Je suis roi; car je ne suis né et je ne suis venu dans le » monde que pour rendre témoignage à la vérité; » en sorte que le chrétien bénévole qui lit cette traduction voit dans Jésus une espèce de roi du *ciel*, c'est-à-dire d'un ciel imaginaire, qui a fait une apparition dans le monde pour se faire *adorer;* et tout le sens profond du Christianisme s'échappe à travers ces infidélités de la version catholique, laissant apparaître à sa place un faux ciel, un faux Dieu, une fausse religion, l'erreur, le mensonge, l'idolâtrie.

Je m'arrête. J'ai satisfait suffisamment aux quatre questions que je m'étais posées sur le sens du Christianisme. Le Christianisme me paraît expliqué. Son nœud capital est délié. Et je rends grâce à Dieu de ce que j'ai pu traiter ce grand problème sans blesser en rien ce qui est divin dans le Christianisme, ce qui lui survivra, ce qui est immortel, son âme, son esprit.

Je n'ai rien nié, j'ai expliqué.

Je n'ai pas eu besoin de récuser les Évangiles ni la tradition chrétienne, de supposer des interpolations, des anachronismes, des mensonges dans cette haute et respectable

antiquité du Christianisme. J'ai tout accepté, et j'ai seulement expliqué.

Et, pour expliquer, je n'ai pas eu besoin de sortir du Mosaïsme, de supposer l'importation chez les Hébreux de doctrines persanes; ni de composer le Christianisme de toutes sortes de pièces et de morceaux; ni d'alléguer à tout propos la prétendue ignorance, imbécillité, superstition et sottise des fondateurs du Christianisme; ni de supprimer presque l'existence historique et réelle de Jésus, pour attribuer à l'imagination de ses légendaires tout ce qu'ils rapportent de lui. En un mot, je n'ai eu recours à aucun de ces moyens dangereux et erronés par lesquels on anéantit la divinité et la vérité relative du Christianisme en voulant l'expliquer.

Deux interprétations du Christianisme ont fixé l'attention des penseurs dans ces dernières années. Toutes deux ont le défaut que je viens de dire.

L'une, sortie de l'école de Hegel, prétend, à la vérité, expliquer le Christianisme comme un produit de l'esprit humain. Mais apparemment c'est un produit qui s'est fait sous l'inspiration du hasard, et sans que la Providence y soit pour rien. Car l'explication en question ne montre dans le Christianisme aucune vérité quelconque qui vaille la peine d'être appelée religion; et l'existence même de son fondateur, loin d'être nécessaire, n'est pas même probable dans cette explication.

L'autre interprétation dont je parle est sortie du Judaïsme moderne. Dans celle-ci, le Mosaïsme est préconisé, à la vérité, comme une doctrine admirable : mais d'abord par Mosaïsme l'auteur entend plutôt le Saducéisme qu'autre chose; en outre, il regrette évidemment que l'humanité ne

se soit pas arrêtée au Mosaïsme, c'est-à-dire au Saducéisme; et, enfin, entre le Mosaïsme et le Christianisme, il ne trouve aucun lien, aucune suite véritablement sainte.

Je viens de prouver, tout au contraire, que le Christianisme est un développement normal de l'esprit humain, survenu d'abord au sein du Mosaïsme, en vertu même des prémisses contenues dans ce Mosaïsme, pour se répandre de là dans tout le monde romain, en vertu d'une préparation déjà faite dans ce monde, et ensuite chez les Barbares.

Du Mosaïsme au Christianisme, tel qu'il est dans les Évangiles, je trouve une parfaite analogie, une suite réelle et bien évidente. L'Évangile, suivant moi, est déjà dans la Genèse. La Genèse me fait comprendre l'Évangile.

Dieu est un, l'humanité est une. Dans l'unité, la vraie science, la vérité, la vie : hors de l'unité, l'erreur et le néant. Voilà la doctrine de Moïse et la doctrine de Jésus. Cette doctrine revient donc à cet aphorisme que nous avons essayé, dans les premiers livres de cet ouvrage, de prouver par des raisons directes et par des arguments modernes :

Par la volonté du Créateur, nous sommes liés à l'humanité non-seulement dans le fini et dans le présent, mais dans le futur et dans l'infini.

Avais-je donc tort d'affirmer par avance que la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité était le fond du Christianisme, comme le fond du Mosaïsme? Avais-je tort d'écrire (1) :

« Quelque effort que l'imagination ait pu faire pour » constituer des paradis et des enfers à part de la nature et » de la vie, toujours l'imagination s'est vue contrainte à

(1) Tome Ier, *Tradition*, ch. I.

» reproduire dans ces demeures chimériques une image de
» l'humanité, tant il est vrai que notre destinée est d'être
» hommes, et de rester unis à l'humanité pour nous per-
» fectionner avec elle.

» Et si, laissant la tradition générale des peuples, nous
» interrogeons, dans toute la profondeur de leur pensée,
» les hommes qui ont le plus influencé l'esprit humain sous
» ce rapport, précisément parce que ce sont ceux qui ont
» eu le plus de lumière, ou, si l'on veut, qui ont reçu d'en
» haut le plus de lumière sur ce point, nous trouverons que
» ces hommes, sans avoir montré à cet égard une certitude
» complète, ont néanmoins incliné avec certitude vers l'opi-
» nion de la vie éternelle continuée dans l'humanité.

» Ces hommes, pour notre Occident, sont incontestable-
» ment :

» Pythagore,

» Platon,

» Jésus-Christ.

» Or Pythagore a enseigné le dogme de cette immortalité,
» et n'a enseigné, malgré ce qu'on dit ordinairement de lui,
» que ce dogme.

» Platon, au milieu de quelques hésitations inspirées par
» son goût de science et de poésie, a enseigné le même
» dogme.

» Enfin Jésus ne me paraît pas avoir pensé autrement que
» Pythagore et que Platon. Plus, en effet, je lis l'Évangile,
» plus je me persuade que Jésus n'avait pas compris le ciel
» autrement que Pythagore et Platon. Ce n'est donc pas
» l'inspiration vraie de Jésus, c'est l'erreur et, à bien des
» égards, la folie des hommes, qui a créé le paradis et l'enfer
» du Christianisme. »

Mais il faut que je prévienne quelques objections, que l'on ne manquera pas de me faire.

Première objection. On me demandera comment Jésus a pu enseigner à la fois la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité et la palingénésie miraculeuse. On prétendra que ces deux doctrines se détruisent mutuellement, et sont inconciliables. Si Jésus, me dira-t-on, a conçu la vie future comme le développement continu de l'humanité et de chaque homme dans l'humanité et par elle, il n'a pas dû croire à un miracle palingénésique qui arrêterait ce développement.

Et si, au contraire, ce miracle palingénésique a saisi son esprit au point qu'il se crût et se dît le Messie envoyé pour ce miracle, comment a-t-il pu professer la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité?

Je réponds très nettement : Jésus n'avait pas d'autre doctrine que la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité une et indivisible. Et pourtant il a cru à une fin et à une résurrection prochaines du monde. Il a cru à la palingénésie, et y a fait croire tous les Chrétiens pendant dix-huit siècles. En un mot, il s'est trompé, il a commis une erreur; et il a entraîné le monde après lui dans cette erreur.

Et qui pourrait me dire, en effet, qu'il ne s'est pas trompé, puisqu'il est constant qu'en vingt passages de l'Évangile, dont le sens n'est pas et ne peut pas être controversé, il annonce positivement comme très prochaine cette venue du règne de Dieu, qui ne s'est pas accomplie!

Il reste à voir jusqu'à quel point cette erreur était inconciliable avec la doctrine de la vie éternelle dans l'humanité, et aussi jusqu'à quel point c'était une erreur; j'entends si l'idée, bien que fausse, était essentiellement fausse, ou si elle n'était fausse que dans sa forme.

La doctrine de la vie éternelle en Dieu un et par l'humanité une n'était pas absolument inconciliable avec l'idée d'une nouvelle genèse ou d'une palingénésie à la fois psychique, politique, et cosmique. Moïse et les Prophètes avaient cette même doctrine de la vie éternelle en Dieu un et par l'humanité une; et pourtant Moïse et les Prophètes passaient pour avoir annoncé une époque messiaque. Pourquoi Jésus, nourri de Moïse et des Prophètes, n'aurait-il pas cru ce que croyait toute sa nation, d'après Moïse et les Prophètes?

Nous qui croyons aujourd'hui au progrès, ne croyons-nous pas à des crises dans ce progrès, à des crises de révolution et de rénovation? Quelques-uns ne parlent-ils pas maintenant la même langue que l'Évangile, disant que le monde présent est en poussière, est retombé dans le chaos, et appelant à grands cris ce qu'ils nomment une *résurrection,* une *palingénésie?* Il est vrai que par cette *palingénésie* ils n'entendent pas un *miracle.* Venus après le Christianisme, et à la fin du Christianisme, ils prennent ce mot dans un sens purement spirituel. Et pourtant on en pourrait citer qui ont poussé l'ardeur de leur idée jusqu'à croire à une révolution physique, à une rénovation de l'univers, qui accompagnerait cette révolution humaine, cette rénovation sociale (1).

Or supposez un partisan de ce que l'on appelle aujourd'hui dans beaucoup de livres *palingénésie sociale,* qui croie à la très prochaine réalisation, par une sorte de miracle, de cette *palingénésie;* trouveriez-vous contradictoire que cet homme prêchât à la fois cette palingénésie sociale et cette révolution miraculeuse?

(1) Charles Fourier, par exemple.

Jésus était-il inconséquent au premier chef, parce que, croyant à Adam, c'est-à-dire à l'humanité, il croyait que, par lui Jésus, et en raison même de la doctrine qui échauffait son cœur, Dieu pourrait faire un miracle de résurrection pour cette humanité, pour tous ces fils d'Adam compris en Adam? Mais quoi! je le demande, ne l'a-t-il pas opéré, en effet, jusqu'à un certain point, ce miracle, quoique d'une façon toute différente de celle que lui, ses disciples, et les Juifs en général, avaient imaginée?

Que Jésus se soit cru envoyé, comme il le dit, et consacré par Dieu même, non seulement pour enseigner la doctrine de vie, mais pour présider à ce miracle du grand Sabbat palingénésique des astrologues et des Prophètes, cela n'a rien qui puisse nous surprendre. Extatique, ainsi que l'Évangile l'atteste de la façon la plus positive en vingt endroits, n'a-t-il pas dû trouver la borne de son idée et de ses facultés dans la forme que ces facultés mêmes donnaient à cette idée, c'est-à-dire dans l'extase, et errer par conséquent comme ont erré avant lui le plus grand nombre des révélateurs de l'Orient, les prophètes juifs, Pythagore, Socrate, et comme après lui S. Paul et S. Jean, les Apôtres en général, presque tous les saints, Mahomet, Jeanne d'Arc, Jacob Bœhme, Swédemborg, et une multitude d'autres que je pourrais citer?

L'enthousiasme d'une partie du peuple pour Jésus, les cures merveilleuses qu'il opérait par suite de cet enthousiasme, n'ont-ils pas dû lui faire croire que Dieu l'avait prédestiné pour un miracle? Quel grand homme n'a pas compté un peu trop sur son étoile?

La Providence divine est infiniment plus grande que les hommes les plus divins; et, pour être abreuvé de Dieu,

Jésus était homme. Il s'est donc trompé sur la forme que devait avoir la palingénésie. Mais son erreur n'est pas une erreur absolue; et si cette erreur a été nécessaire, il faut absoudre cette erreur, et nous nourrir de la vérité que cachait cette vision trompeuse.

Pourquoi Pythagore, qui au fond avait pour doctrine la vie éternelle dans l'humanité, a-t-il paru enseigner l'erreur de la métempsychose confuse et indéterminée? Nous l'avons vu. C'est que l'idée divine de la perfectibilité n'étant pas encore assez clairement révélée au sein de l'esprit humain, les Pythagoriciens ne savaient justifier la Providence qu'avec cette fausse hypothèse : *Sans la métempsychose,* s'écriait Hiéroclès, *comment justifier les voies de la Providence* (1) !

Et si Jésus, qui, lui aussi, avait au fond pour doctrine la vie éternelle dans l'humanité, a cru à la palingénésie miraculeuse, ou a passé pour y croire, n'est-ce pas également parce que l'esprit humain avait encore besoin de cette autre fausse hypothèse pour justifier les voies de la Providence? L'erreur de Jésus a été nécessaire.

Deuxième objection. La seconde objection que l'on peut me faire consiste à m'opposer à moi-même, et à combattre mon interprétation du Christianisme par la critique que j'ai faite précédemment de ce Christianisme.

J'ai dit, en effet, dans le commencement de cet ouvrage, que « le Christianisme n'avait pas démontré son principe de » la charité, et ne l'avait pas nettement rapporté à la vérité » métaphysique qui en est la source. » J'ai dit que « l'Eu» charistie était restée un *mystère;* » que « le lien qui, au » sein du Christianisme, unissait le principe moral de la

(1) Voy. ce qui a été dit précédemment, *Tradition*, ch. 3.

» charité au sacrement de l'Eucharistie, avait été voilé pour » les Chrétiens ; » et qu'ainsi, « bien qu'inspirée par la loi » de la vie, la charité du Christianisme ne répondait pas à » cette loi, et n'en était pas le reflet fidèle. » De là les défauts que j'ai relevés dans cette charité (1). Il semble, au premier coup-d'œil, que je viens de donner moi-même un démenti à ces assertions; car je viens de prouver que la pensée métaphysique de la vie éternelle dans l'humanité est positivement énoncée dans l'Évangile.

Suis-je réellement en contradiction? Non. Car cette pensée, bien qu'étant certainement exprimée dans l'Évangile, y est exprimée sous des voiles, cachée sous la forme erronée que prit le Christianisme, et obscurcie par cette forme, à tel point qu'il a fallu que cette forme fût anéantie comme elle l'est aujourd'hui, pour que nos yeux pussent découvrir nettement la pensée profonde de l'Évangile, la mettre en relief, l'expliciter comme je viens de faire, trouver en elle le point lumineux du tableau divin, tandis que nos devanciers, éblouis par de fausses clartés, laissaient ce point dans l'ombre, et voir la lumière précisément là où ils ne voyaient que ténèbres.

Troisième objection. Enfin si, comme je m'y attends, on élève cette troisième objection : Que j'explique tout autrement qu'on ne le fait un grand nombre de passages de la *Genèse* et de l'*Évangile*, et qu'il est bien étrange que les Chrétiens qui, depuis dix-huit siècles, ont tant feuilleté ces livres et médité sur eux, n'aient pas aperçu le sens que je leur donne, je répondrai que je pourrais, au besoin, m'appuyer d'une tradition;

(1) Voy. *Doctrine*, livre IV, ch. 2 et suiv.

Qu'apparemment et l'Arianisme, et le Socinianisme, et le Protestantisme, et la Philosophie, n'ont pas en vain paru sur la terre ;

Que, vu les progrès du monde, nous sommes, de droit et de fait, juges de ces livres qui nous sont échus, et conscients par conséquent de la doctrine qui s'y trouve;

Que les grands livres, les livres vraiment inspirés, sont comme la nature, où les générations nouvelles, à mesure qu'elles naissent à la vie, découvrent des vérités qui avaient échappé à leurs devanciers.

Enfin je répondrai par cette phrase que j'ai écrite ailleurs avec toute la conviction de ma conscience : « Le fond de la » religion est éternel; car c'est la connaissance subjective » que nous avons de la Vie qui est ce fond. Mais la mani- » festation objective qui en résulte est variable et changeante » suivant les progrès de notre connaissance (1). »

(1) Art. *Christianisme* de l'*Encyclopédie Nouvelle*, § *Que la religion est à la fois permanente et progressive.*

ÉPILOGUE.

ÉPILOGUE.

I.

Arrêtons-nous un instant ici dans l'examen que nous faisons de la Tradition ; c'est-à-dire arrêtons-nous à cette *moitié des temps*, qui est la venue du Christianisme. Là, comme d'une colline élevée, nous apercevons derrière nous le chemin que nous venons de parcourir, ou le temps écoulé de Moïse aux Évangélistes; et, devant nous, le restant de la Tradition, que nous avons à parcourir encore, ou l'ère chrétienne, divisée en premiers siècles ou siècles des Pères, en moyen-âge ou papauté, et en siècles de la Réforme, de la Philosophie, et de l'incrédulité. De Moïse à Jésus dix-huit siècles environ (1), de Jésus à nous dix-huit siècles également. La Loi de Jésus a duré autant que celle de Moïse.

II.

Nous savons maintenant que penser de la Tradition pen-

(1) Les chronologistes diffèrent de trois à quatre siècles sur l'époque de Moïse. Les uns le placent quinze cents ans seulement avant J.-C.; d'autres, jusqu'à dix-neuf cents.

dant ces dix-huit premiers siècles, qui s'étendent de Moïse à Jésus inclusivement, relativement à cette question fondamentale de la religion : Qu'est-ce que la Vie et la Vie éternelle ?

Car nous nous sommes demandé si le lien qui unit l'homme à l'humanité était éternel, et toute la Tradition jusqu'ici nous a répondu : Oui.

Nous avons voulu démontrer que les paradis et les enfers à part de la nature et de la vie ne sont qu'une hérésie dans la Tradition humaine. Et, la Tradition à la main, nous l'avons démontré jusqu'ici.

Nous avons voulu démontrer qu'au fond de toutes les religions de l'humanité, dans tous les temps et chez tous les peuples, on retrouve, avec le sentiment de l'immortalité, le sentiment de l'immortalité au sein de l'humanité. Et, la Tradition à la main, nous l'avons démontré jusqu'ici.

Tous tant que Dieu nous a faits, hommes, nous sommes liés les uns aux autres, non-seulement dans cette vie, mais encore dans la vie future. Dieu n'a pas créé un homme ou des hommes, c'est-à-dire des individus; il a créé l'homme, c'est-à-dire l'espèce humaine. De même que lui, Dieu, est à la fois l'unité et la multiplicité, de même chacune de ses créatures est à la fois l'unité et la multiplicité suivant son espèce.

Chacun de nous est homme et l'espèce humaine.

Chacun de nous vit par notre espèce, et en chacun de nous vit cette espèce.

Chacun de nous renaîtra donc par cette espèce, comme les Chrétiens disaient qu'ils renaîtraient par Jésus-Christ.

C'est à cette doctrine que toute la religion se rattache,

comme Homère dit que tous les mondes se rattachent par une chaîne au trône de Jupiter.

III.

Il est vrai que nous avons été obligés d'éliminer de notre recherche l'antique Orient. Nous ne pouvions parcourir un Océan infini. Nous nous sommes bornés à la tradition occidentale, qui a bien sans doute ses racines dans l'Orient, mais qui s'en distingue avec assez de netteté pour qu'on puisse, négligeant ses origines, la considérer en elle-même. Par elle, d'ailleurs, embrassée dans toute sa profondeur et dans toute son étendue, nous étions sûrs d'avoir implicitement l'esprit du monde antique qui a porté notre propre monde en son sein, comme un germe.

Dans cette Tradition ainsi restreinte, mais si immense encore qu'il nous a fallu, pour oser l'interroger, consulter plutôt notre zèle que nos forces, nous avons d'abord demandé aux Grecs et aux Romains ce qu'ils pensaient de la vie et de la vie éternelle. Virgile, Platon, Pythagore, Apollonius, nous ont répondu.

Ils nous ont répondu, ces élus de la philosophie des Gentils (1), ils nous ont expliqué les fables populaires.

Leur réponse unanime a été la renaissance des individus dans l'humanité.

Et pourtant le grand mot, le mot explicateur a manqué aux Grecs. Car les Grecs n'ont connu que l'individualité, ils n'ont pas connu l'unité humaine.

Ce n'était pas le peuple grec qui pouvait enseigner l'unité.

(1) « Plebeii philosophi qui a Platone, et Socrate, et ab ea familia, dissident. » (Cicéron, *Tuscul.*)

Non, cela n'était pas donné à ces Grecs si individualisés et si individualistes, à ces Grecs divisés en tant de peuplades, sortant à peine de la barbarie, amateurs de combats et de luttes en tous genres, race pleine de vanité.

Venus si tard à la lumière, voyageurs curieux aux rives du Nil, investigateurs de philosophie plutôt que naturellement sages, ce n'étaient pas les Grecs qui pouvaient ramener le problème de la vie future à ces termes : *Unité du genre humain.*

En bien et en mal, c'est au point de vue de l'individualité que les philosophes grecs s'occupent de la vie future; la question des peines et des récompenses individuelles les sollicite avant tout et les dirige.

Ils sont préoccupés uniquement de la mesure de recompense ou de peine qu'aura chaque homme individuellement : le lien entre les hommes leur échappe. Ils ne connaissent pas l'humanité ; ils ne connaissent pas l'unité humaine.

Et néanmoins que nous ont-ils dit?

Que Dieu est la source commune de tous les êtres ; que tous les êtres émanent de lui, et sont de sa substance en tant que vie ; qu'il est la vie absolue, et qu'il est encore la vie par émanation, qu'en lui donc tous les êtres vivent éternellement; que la mort n'est qu'un retour à l'état virtuel, à l'état latent, un retour à Dieu, retour qui sera suivi de manifestations nouvelles, en rapport avec les manifestations actuelles de l'être.

Et lorsque nous les avons pressés davantage, lorsque nous leur avons demandé ce qu'ils supposaient de ces manifestations futures,

Virgile, au nom de tous, a répondu que la mort n'a pour but que d'effacer par l'oubli la forme d'une existence dans

l'humanité, afin de donner lieu à une autre existence dans l'humanité. Il nous a peint l'Élysée comme le passage entre une vie et une autre vie, entre le moment où un homme meurt et le moment où cet homme renaît sous la forme d'un enfant, entre une tombe et un berceau. L'Élysée, poétique chimère pour exprimer l'état latent, l'état d'invisibilité et de non-manifestation où sont les morts en attendant que Dieu, l'Être infini, l'Être des êtres, qui les faisait vivre pendant la vie, et qui après la mort les fait subsister invisibles, les fasse de nouveau revivre; l'Élysée, ce lieu de *l'invisible*, ce royaume du *vide*, aboutit au fleuve Léthé, après lequel reparaît la nature, la vie, la réalité, la terre.

Et nous avons prouvé que Virgile, dans cette réponse, a réellement résumé toute la philosophie de son maître Platon, en la débarrassant de ses contradictions et de ses inconséquences. On a vu, en effet, que le point de départ de tout le Platonisme sur la vie future est cet axiome : Que la vie actuelle de la nature et des êtres qui y sont renfermés n'est explicable que par la vie antérieure, non pas d'autres êtres, mais de ces mêmes êtres, qui se sont reproduits et se reproduiront éternellement sous des formes toujours nouvelles, en sorte qu'ils auront l'air d'êtres nouveaux bien qu'ils aient déjà vécu et toujours vécu. Voilà l'axiome d'où Platon part, et qu'il n'a pas, malgré tous ses efforts, dépassé.

S'il avait eu la force ou la sagesse d'ajouter que ces êtres, toujours les mêmes et toujours nouveaux, renaissaient selon leur espèce, il aurait dit ce que dit Virgile son disciple, et il n'aurait pas embrassé tour à tour tant de chimériques hypothèses, auxquelles, comme nous l'avons vu, il a fini lui-même par renoncer.

Mais, partis de l'individualité, les philosophes grecs,

éveillés tout à coup en Dieu par les leçons des métaphysiciens de l'Orient, n'ont connu que ces deux termes, les *individus* et *Dieu*.

Entre ces deux termes, sans lien entre eux, il y avait l'abîme. On pouvait faire naufrage en Dieu, on pouvait faire naufrage dans la métempsychose fataliste la plus grossière.

Platon a donné dans ces deux écueils; et en général c'est le caractère de toute la philosophie grecque d'avoir saisi la plus grande individualité possible et la plus grande unité, mais sans intermédiaire.

Faute donc d'avoir suffisamment l'idée des espèces, les philosophes grecs n'avaient pas de lien pour unir à Dieu les individus, les créatures; et, faute de ce lien, ils devaient souvent passer d'une erreur à une autre, tantôt absorbant les créatures en Dieu, tantôt au contraire, maintenant d'une façon absolue et indépendante les créatures, et leur attribuant ainsi, en tant que créatures, une vie éternelle.

C'est en effet là, comme nous l'avons vu, la double erreur de la philosophie grecque.

On a pu accuser tous les philosophes grecs d'avoir enseigné la réfusion des âmes dans l'Ame Universelle. On a pu aussi les accuser d'avoir conçu la vie éternelle comme provenant uniquement d'une sorte de métempsychose fatale et pour ainsi dire toute physique.

Néanmoins nous croyons avoir démontré que ni Platon, ni Pythagore, n'ont enseigné fondamentalement ni l'absorption en Dieu ni la métempsychose indéterminée, mais que fondamentalement ils ont enseigné la renaissance dans l'humanité.

Le plus parfait et le plus explicite monument de toute la

philosophie grecque sur cette question souveraine, ce sont, à notre avis, les quelques lignes d'Apollonius que nous avons citées. Mais Apollonius, qu'on pourrait appeler le dernier grand philosophe grec, a encore le défaut des Grecs. Il ne connaît que l'Être Universel et les êtres particuliers.

Or l'être particulier ne vit-il que par l'Être Universel? Entre l'être particulier et l'Être Universel n'y a-t-il pas un lien, un intermédiaire, un être qui soit plus que l'être particulier, moins que l'Être Universel, et par lequel s'établit leur rapport?

Dieu est l'océan de vie, dit le disciple de Pythagore et des Védas, ce qui n'empêche pas que chaque être ne soit lui-même un vase éternel de vie.

Oui; mais pourquoi et suivant quelle loi ce vase de vie, ce vase éternel, passe-t-il de l'état d'invisibilité à l'état de manisfestation? Ce vase particulier de vie, bien que rempli par l'Océan éternel, n'appartient-il pas à un ordre particulier d'existence, préconçu dans la Théodicée, et harmonisé avec tous les autres ordres d'existence au sein de l'Infini?

IV.

Il fallait aller plus loin ou moins loin, et se poser ce problème : En quoi consiste la vie?

Car où, par la volonté de Dieu, la vie divine des différents êtres se trouve, là ils doivent se reproduire. La question de la vie future est identique au fond avec la question de la vie.

V.

Au même temps qu'Apollonius achevait ainsi le cycle de la Grèce, Jésus venait donner un nouveau développement à

Moïse, et le moment approchait où l'école grecque, se faisant chrétienne, entrerait dans une autre voie. Le moment approchait où cette question : *Qu'est-ce que la vie future?* serait éclairée par celle-ci : *Qu'est-ce que la vie?* en quoi consiste la vie?

Les grands philosophes grecs avaient pris leur science en Orient, et avaient toujours dit : Consultez l'Orient. Mais il y avait pourtant en Orient une idée qu'ils n'avaient pu comprendre, et dont ils n'avaient pu saisir le rapport avec le problème qu'ils agitaient.

Il y avait en Orient un sage qui, sans prononcer les mots de vie future et d'immortalité, avait enseigné *où est la vie* et par conséquent *où est la vie future*. Ce sage, c'est Moïse.

VI.

Alors, comme à un degré plus élevé, nous est apparu Moïse ; et vraiment il faut confesser que, tout grands qu'ils soient, les sages de la Grèce et de Rome n'occcupent que les premières marches du saint autel de la Vérité. Doublement prêtre de l'Unité, prêtre du Dieu un et législateur du Genre Humain un, Moïse est véritablement le prêtre du Très-Haut.

Moïse nous a expliqué ce que les Grecs n'avaient pu nous faire comprendre. C'est lui qui donne à Dieu ce nom où paraît à la fois l'unité et la multiplicité ; ce nom que, par une imagination vaine et absurde, on a pris pour une ébauche de la religion, tandis que ce nom recèle au contraire la philosophie la plus profonde sur l'Être Infini. Dieu est l'unité et la multiplicité ; le nom de Dieu est Ælohim, lui-les-dieux. Or, de même que Dieu est à la fois un et plusieurs,

chaque créature de Dieu est à la fois une et multiple. L'unité de chaque créature est ce qu'on appelle son espèce. Et cette créature est en effet son espèce; car son espèce vit en elle, et cette créature ne vit que par son espèce. L'idée typique qui la créa la fait vivre. L'Être Universel ne la contient, et ne la soutient, qu'en tant qu'elle est d'une nature déterminée et spécifique. Il sait ce qu'elle est par l'idée générale à laquelle elle se rapporte. C'est ainsi qu'elle prend place dans la Théodicée au sein de l'Infini. Elle est à cause qu'elle a été, à cause qu'elle sera; elle est à cause qu'elle est une espèce en même temps qu'un individu.

Donc de même que Moïse appelle Dieu Ælohim, de même il appelle tous les hommes Adam.

Ælohim veut dire lui-les-Dieux, c'est-à-dire l'*être des êtres*. Adam veut dire l'homme universel, l'humanité, le genre humain, c'est-à-dire l'homme qui est en même temps les hommes, comme Dieu ou l'Être est en même temps *les êtres*.

Par cette profonde idée, Moïse déplace complètement à nos yeux la question de la vie future; il lui fait quitter le champ où nous la voyions s'agiter entre les mains des philosophes grecs. Car si l'unité de l'espèce humaine est la vérité, si Dieu n'a pas créé ou ne crée pas des individus sans l'espèce, si l'homme est un être uni à l'humanité, il n'y a pas à chercher de vie future hors de l'humanité et du développement de l'humanité.

VII.

Trois sectes ou deutéroses sortent de Moïse, et se continuent sans interruption jusqu'à Jésus-Christ. Ces sectes com-

posent à elles trois le Mosaïsme. Bien que ce soient, pour ainsi dire trois religions différentes, elles sont cependant regardées, pendant toute leur durée, comme ne formant qu'une seule religion indivise entre elles. Pourquoi cela? D'où vient cette étrange singularité d'une religion qui se divise en trois religions? C'est que réellement le Mosaïsme, tel que l'a laissé Moïse, attend un grand développement, un nouveau prophète, et, comme disaient les Juifs, un Messie. La pensée de Moïse a besoin d'explication et d'accroissement. En attendant, ces trois sectes s'efforcent, chacune à leur façon, de garder fidèlement cette pensée. Les Saducéens ne veulent pas de ciel hors de la terre, en quoi ils ont raison; mais ils vont jusqu'à repousser la vie future par rapport aux individus. Les Pharisiens croient à la résurrection des individus dans l'humanité; mais ils ne savent pas faire de cette humanité un ciel pour la vie future; et, dépourvus de charité et d'idéal, ils font servir la vérité qu'ils possèdent confusément à détruire l'effet même de cette vérité. Car la conséquence de leur idée devrait être de perfectionner l'humanité, et ce n'est pas vainement sans doute que Jésus les accuse d'arrêter et d'entraver de toutes leurs forces la venue d'une humanité nouvelle. Enfin, les Esséniens se tournent, eux, avec ardeur vers cette humanité nouvelle; et c'est ainsi qu'ils croient saisir et qu'ils saisissent en effet la pensée de Moïse par un autre côté, non moins important que celui auquel les Saducéens s'étaient attachés, ou que celui auquel les Pharisiens s'étaient fixés. Mais, dans leur enthousiasme pour un monde meilleur, non seulement ils s'éloignent du gros de l'humanité, et vivent d'une vie mystique et monacale, mais ils donnent à leurs conceptions idéalistes une réalisation imaginaire; et, s'encourageant dans leurs

aspirations vers l'idéal par des rêves et des chimères, ils quittent la voie de Moïse pour les fables des Gentils. Au lieu de rester solidaires de tous les hommes en Adam, ils aiment à se croire destinés à vivre, pendant un certain temps du moins, dans un Elysée semblable à celui des Grecs, loin des méchants condamnés au Tartare. Il est donc bien vrai, comme le pensaient les plus doctes d'entre les Juifs, et comme la nation tout entière était habituée à le croire, que le Mosaïsme se trouvait répandu d'une façon indivise entre ces trois sectes, dont chacune avait sa vérité, et chacune son erreur.

Nous avons vu par quelles causes générales non seulement les Juifs, mais le monde romain tout entier, étaient préparés, vers le temps où parut Jésus-Christ, à croire à la prochaine échéance d'une époque *palingénésique*, c'est-à-dire d'une époque de fin et de renouvellement de toutes choses. Nous avons expliqué cette doctrine du *Résurrectionisme* au sein de laquelle le Saducéisme, le Pharisésme, et l'Essénianisme, devaient venir se fondre, comme, dans un ardent creuset, trois métaux différents, rejetant des éléments étrangers avec lesquels ils étaient combinés, se combinent entre eux pour former un nouveau métal.

L'idéal, le ciel, disaient les Esséniens; la terre, la réalité, disaient les Saducéens; la société humaine, l'humanité, disaient les Pharisiens. Il fallait une synthèse qui, sans détruire la vie humaine, fît descendre ce qu'on appelait le ciel sur la terre.

Aors on crut à un Prophète qui viendrait clore les temps et ouvrir le grand Sabbat prédit par les astrologues. On crut à une nouvelle genèse divine, et par conséquent à un nouvel Éden. Et Jésus se sentit le prophète qui ferait descendre le ciel sur la terre.

VIII.

L'idéal était chez les Esséniens; Jésus fut élevé par eux et vécut parmi eux; le fond de sa doctrine est Essénien. Mais tandis que les Esséniens s'isolaient de l'humanité, et se regardaient comme souillés si un Pharisien ou un Saducéen touchait seulement leur vêtement (1), Jésus, méprisant l'ésotérisme et le foulant aux pieds, alla prêcher l'idéal aux Pharisiens et aux Saducéens. Ses disciples furent la plupart de pauvres Saducéens, et son premier Évangéliste fut un homme qui exerçait un métier regardé comme infâme.

Ainsi Jésus comprenait réellement l'idée de Moïse, la *vie en Dieu par Adam ou par l'humanité*; et brisant l'ésotérisme essénien, appelant tous les hommes à la Communion, à la Table Sainte, au Repas Égalitaire, à l'Eucharistie, les petits comme les grands, les pauvres comme les riches, les faibles d'esprit comme les forts d'intelligence, il réalisait la pensée de Moïse, il réalisait l'HOMME-HUMANITÉ. Il sentait donc qu'il avait la vérité, qu'il avait la vie, qu'il donnait la vérité, qu'il donnait la vie : est-il étrange que ses disciples aient cru *qu'il était la Vie, qu'il était la Vérité, qu'il était le Verbe de Dieu*, puisqu'en effet la Vie, la Vérité, le Verbe agissait dans son âme et parlait par sa bouche !

IX.

Nous en sommes là de l'étude que nous avons entreprise dans ce livre relativement à la Tradition. Nous avons à par-

(1) Josèphe, *Guerre des Juifs*, liv. II; voy. *De l'Égalité*.

courir encore et à expliquer les dix-huit siècles depuis l'Évangile jusqu'à nous. Nous nous sentons la force de montrer qu'il n'y a dans ces dix-huit siècles rien qui contredise fondamentalement la vérité suprême dont nous avons épousé la cause et embrassé la défense.

On explique ordinairement l'histoire depuis Jésus-Christ par des dualités, par des époques organiques et critiques, et secondairement par une multitude de causes purement humaines. Que reste-t-il de vérité au Christianisme, s'il en est ainsi? Si l'époque critique a pu se poser devant l'époque organique et la détruire, qu'y a-t-il de vrai et de faux? Si Voltaire a vaincu Jésus, Voltaire avait donc autant de vérité que Jésus; et, en ce cas, quelle vérité divine était dans Jésus et dans le Christianisme? De toutes ces vues sur l'histoire, il ne résulte qu'une chose : c'est que Dieu n'est nulle part, c'est que la vérité n'est nulle part. Le Christianisme est un accident de l'histoire, et l'incrédulité en est un autre.

Non, il n'en est pas ainsi; et si Dieu était dans le Christianisme, si la doctrine du Christ est divine, si l'humanité en Jésus a été divine, si Jésus, comme il le dit lui-même, a été *sanctifié* par le Père de toutes choses, on peut, on doit expliquer l'histoire des dix-huit siècles qui se sont écoulés depuis Jésus jusqu'à nous sans dualité radicale, sans anarchie fondamentale de l'esprit humain. Si l'Évangile est, à certains égards, divin, c'est-à-dire s'il est réellement la manifestation de Dieu dans l'humanité à une certaine époque, rien jusqu'ici n'a pu échapper à cet Évangile. J'entends que les dix-huit siècles écoulés doivent être le développement de cet Évangile, et non pas se composer de cet Évangile d'une part, et d'une antithèse à cet Évangile de l'autre. Autrement la négation vaudrait l'affirmation, l'Anti-Évangile vaudrait

l'Évangile; et, sur la ruine de l'un par l'autre, il ne resterait que le néant.

Nous prouverons, je l'espère, que toute l'ère philosophique moderne n'a été que l'*explicitation* de plus en plus grande de la vérité divine qui était au fond du Mosaïsme et au fond du Christianisme, *la vie en Dieu par Adam ou par l'*HUMANITÉ. Nous prouverons que les plus grands destructeurs de la forme où cette vérité s'était enfermée dans le Mosaïsme, et ensuite dans le Christianisme, n'ont vraiment atteint et percé de leurs coups que cette forme, c'est-à-dire dans un certain sens le Mosaïsme et le Christianisme, mais nullement la vérité cachée dans le sein de ces religions.

La religion dure donc et persiste sur toutes les ruines, appelant seulement aujourd'hui des yeux pénétrants pour la voir, et des cœurs fidèles pour la servir.

X.

La forme erronée du Christianisme a tenu à une chose. C'est que le temps n'était pas venu où la pensée divine qui inspirait Jésus pouvait être comprise *sans forme idolâtrique*. Jésus lui-même, si nous nous en rapportons aux Évangiles et à toute la tradition, ne put s'empêcher d'y joindre l'idée fausse du *résurrectionisme* ou de la *palingénésie* entendue comme un *miracle*, comme un renversement de l'ordre de la nature, de l'ordre de la création continue et successive. Il fut sollicité, excité, poussé à l'extase par la prédication de Jean-Baptiste. Il se crut le Messie dans le sens où l'entendait la tradition populaire des Juifs; et, après sa mort, ses disciples le crurent encore ce Messie, et l'attendirent de nouveau comme ce Messie. Ensuite les Platoniciens, étant venus

se joindre à eux, servirent, il est vrai, à donner un sens idéaliste à la mission de Jésus; mais, tombant également dant l'idolâtrie, ils firent du *Roi palingénésique* des Juifs, et du *Fils de Dieu*, entendu en ce sens, le *Fils de Dieu* entendu dans le sens de *Verbe.* L'idolâtrie revint donc, par une autre voie, quand des Juifs l'Évangile passa aux Grecs.

Il en résulta une synthèse, il est vrai, mais une synthèse si incomplète, que le Mosaïsme, d'un côté, a continué jusqu'à nos jours, et que la nation juive a pu être détruite par la violence, mais ne s'est jamais convertie. D'un autre côté, cette synthèse, comme Jésus et S. Paul l'avaient comprise, ne s'étant pas réalisée, la fin du monde n'étant pas venue, la résurrection des morts ne s'étant pas opérée, le règne de Dieu n'étant pas descendu sur la terre, cette synthèse, dis-je, a fini par devenir pour les Chrétiens une prédiction vague et incertaine. De siècle en siècle on en a reculé la venue, et finalement, depuis le seizième siècle surtout, elle n'exerce plus aucune influence; elle est définitivement passée à l'état d'un nuage fantastique qui accompagne plutôt ce qu'on appelle aujourd'hui le Christianisme qu'il ne le constitue.

Cette fin du monde, cette résurrection des morts, cette venue du règne de Dieu sur la terre, qui faisaient la foi des premiers Chrétiens, ne s'étant pas réalisées, nous verrons comment l'Église fut obligée de revenir aux anciennes croyances de paradis et d'enfer. C'est-à-dire que, malgré la venue du Christianisme, l'Église, en s'obstinant à conserver la forme fausse que le Christianisme avait revêtue dans les premiers siècles, ne fut guère plus avancée sur cette question de la vie future qu'on ne l'était avant le Christianisme.

En effet, la solution comprise et admise dans ces premiers siècles étant reléguée dans un lointain indéfini, il se trouva qu'il n'y avait plus de solution donnée au problème. Le problème revint donc avec toutes ses difficultés. Un homme meurt, que devient son âme? S. Paul disait : Elle sommeille jusqu'au temps fort prochain de la résurrection et du jugement dernier. Son corps même se retrouvera alors tout entier, et cet homme sortira de la tombe pour vivre sur la terre éternellement avec tous les autres hommes qui ont vécu en Adam ; car le monde alors s'arrêtera, en ce sens qu'il ne sera plus produit de nouveaux êtres. Jésus est l'homme de la fin des temps, l'Adam final. Mais que pouvait dire l'Église, qui voyait la prédiction sans accomplissement?

XI.

Nous montrerons que c'est par là que le Christianisme est tombé. Les Chrétiens d'aujourd'hui, attachés qu'ils sont à la forme fausse que prit la vérité vitale du Christianisme, sont absolument dans le cas des Juifs, qui attendent le Messie, même après que l'époque prédite pour sa venue est depuis longtemps passée.

Mais à ces hommes qui demandent la *vie éternelle*, il faut répondre comme Jésus : *Entrez dans la vie.* Le plus évangélique des évêques modernes, le plus inspiré des pasteurs modernes du troupeau de Jésus, Fénelon, quand il a voulu peindre le paradis, a-t-il trouvé d'autres images que celles-ci : « Ils ne font tous ensemble qu'une seule voix, une seule » pensée, un seul cœur ; et une même félicité fait comme un » flux et reflux dans ces âmes unies (1). »

(1) *Télémaque*, liv. XIX.

XII.

L'erreur de la plupart des hommes est de confondre la vie avec ses manifestations.

Il y a deux mondes : le monde de l'être, et le monde des manifestations.

A l'essence de la vie répond donc un ordre, et à la manifestation de la vie un autre ordre.

La vie est toujours présente.

Donc ce présent embrasse le temps dans son immensité, dans son infinité.

Vous êtes éternel, puisque vous vivez. La vie en elle-même est éternelle et infinie.

Vous êtes éternel comme homme : vous embrassez l'éternité sous l'aspect de l'humanité. Vous êtes Dieu-Homme.

Ensuite, et dans une autre sphère, viennent les manifestations ; ce que vous étiez hier, ce que vous êtes aujourd'hui, ce que vous serez demain ; non pas réellement ce que vous étiez, ce que vous êtes, ce que vous serez, mais ce que vous manifestiez, ce que vous manifestez, ce que vous manifesterez.

L'erreur de la plupart des hommes, encore une fois, est de confondre la vie avec ses manifestations, et de ne pouvoir distinguer ce que nous venons de distinguer, l'*être* et ses *manifestations* ; de ne pas comprendre que la vie est toujours présente, et par conséquent éternelle ; que par conséquent nous vivons éternellement par cela seul que nous vivons.

Vous êtes, donc vous avez la vie éternelle ; car être emporte l'infinité et l'éternité.

Vous n'avez, il est vrai, cette vie qu'imparfaitement, et

comme une créature ; vous ne l'avez pas comme Dieu, qui l'a d'une manière infinie ; vous ne l'avez que d'une manière finie. Mais enfin vous l'avez.

Mais ensuite s'agit-il de la vie manifestée, il faut à cette vie un objet, il vous faut un objet ; cet objet est fini, comme vous-même l'êtes en essence.

Voilà le temps, voilà l'espace, non plus le temps dans son immensité, l'espace dans son immensité, mais le temps limité, l'espace limité.

Ainsi la vie manifestée est toujours dans le temps et dans l'espace.

Donc, étant éternels et infinis, c'est-à-dire participant de l'éternel et de l'infini de cette façon, nous trouvons par là même en nous la certitude de cette autre éternité et infinité qui consiste dans la manifestation.

En d'autres termes, nous sentant participer de l'infini en essence et en puissance, nous devons en conclure la manifestation éternelle de cette virtualité que nous sentons en nous.

Mais cette manifestation ne dépend pas de nous seulement; elle dépend de Dieu, elle dépend des créatures ; elle est le fait du *non-moi* comme le fait du *moi*.

Or, non seulement vous vous sentez être, c'est-à-dire éternel, en d'autres termes vous vous sentez une virtualité infinie et éternelle ; mais je dis que vous vous sentez, en tant que tel, lié aux autres hommes, à l'humanité.

En sorte que, bien qu'êtres finis, nous sommes unis à l'humanité d'une manière infinie à chaque instant de notre existence.

Donc cette union éternelle qui lie l'homme à l'homme, à l'humanité, se réalise à chaque instant donné de notre

vie. L'infinité et l'éternité de ce lien se peint et se reflète, pour ainsi dire, dans chaque moment de notre existence. Or c'est précisément en cela que consiste l'infinité et l'éternité. Donc, vous démontrant qu'à un instant donné vous êtes en communion nécessaire avec l'humanité, je vous montre de plus que vous le serez toujours, puisque vous ne l'êtes réellement à un instant donné que parce que virtuellement vous l'êtes toujours, en un mot que vous l'êtes par essence.

Regardez ce qu'il y a d'éternel et d'infini en vous; car là est véritablement votre être, là est véritablement votre vie. Et si réellement vous êtes lié à l'humanité par ce qu'il y a d'éternel et d'infini en vous, il s'ensuit que vous êtes lié à l'humanité d'une façon éternelle et infinie à chaque instant de votre existence;

Que, par conséquent, la normalité de votre existence consiste à ne pas violer ce lien qui vous unit à l'humanité.

Donc vous devez vivre comme si vous deviez vivre éternellement dans l'humanité;

Et quand vous ne vivez pas ainsi, vous êtes blessé d'une façon éternelle dans votre vie présente;

Ce qui revient à ceci, que vous êtes vicié dans votre vie éternelle.

XIII.

Comme un miroir reflète les objets placés devant lui, comme l'eau d'un lac ou d'une rivière reflète le ciel et les arbres de la rive, ainsi le *moi* humain reflète le *non-moi*, et réciproquement le *non-moi* reflète le *moi*.

Chaque homme, en ayant devant lui le *non-moi* que l'on

appelle humanité, a, pour ainsi dire, lui-même ou son propre *moi* devant lui. Suivant donc qu'il se conduit avec ce *non-moi*, qui le reflète et dans lequel il se reflète, sa vie se développe ou s'atrophie, se perfectionne où se vicie. Il ne peut être méchant sans se nuire à lui-même.

Les Chrétiens, pour s'encourager à l'aumône et à la charité, ont coutume de faire cette réflexion, que l'infortuné qui a recours à eux pourrait être leur Sauveur. « Il est possible, disent-ils, que ce pauvre soit Jésus-Christ. » Il faut aller plus loin que les Chrétiens; il faut nous dire: « Cet homme notre semblable, c'est nous-même. » Tous tant que vous êtes, hommes, vous êtes cela; et, chacun de vous étant cela, chacun n'a en lui que la moitié de sa vie pour ainsi dire, l'autre moitié étant dans son objet nécessaire, c'est-à-dire dans l'humanité. Et ayant ainsi la moitié de sa vie dans l'humanité, il se trouve n'avoir pas même cette moitié, s'il isole son bonheur du bonheur de l'humanité. Car la vie, ainsi divisée, par la volonté du Créateur, dans l'homme *sujet* et dans l'homme *objet*, est au fond indivise; tellement que là où il n'y a que la moitié de la vie, c'est-à-dire le sujet sans l'objet, le sujet non uni à son objet nécessaire, il n'y a pas la vie, il n'y a rien.

XIV.

Voilà, suivant nous, la réponse qu'il faut faire, avec Moïse, avec Jésus, avec S. Paul, à l'antique problème, premier mobile de toute la philosophie des Grecs: Γνῶθι σεαυτόν, *Nosce te ipsum*, CONNAIS-TOI TOI-MÊME.

Platon, dans son *Protagoras*, rapporte, en effet, que les anciens sages de la Grèce avaient écrit dans le temple de

Delphes deux inscriptions qu'il traite de divines et de mystérieuses. Au-dessous du célèbre *Nosce te ipsum*, « Connais-toi toi-même, » ces sages inspirés avaient écrit cette autre formule: *Ne quid nimis*, « Rien de trop. » Comment ces deux idées se liaient-elles? Elles se liaient, suivant nous, admirablement. Il faut que l'homme connaisse sa nature, et, la sondant, ne s'élève ni trop haut ni trop bas. Il est la plus haute des créatures, mais il est une créature. Qu'il se connaisse donc, et que, se connaissant, il trouve Dieu en lui; qu'il cherche Dieu de plus en plus en lui : mais qu'il reste homme et attaché à l'humanité. Dieu est en lui, mais l'humanité y est aussi.

XV.

Est-ce arrêter l'esprit humain dans sa course divine que de tourner ainsi l'idéal vers la terre?

Eh! certainement ce n'est pas vers la terre, c'est vers le ciel, c'est-à-dire vers l'infini, qu'il faut diriger nos regards. Mais cette tendance vers l'infini est-elle inconciliable avec la vie sur la terre? La preuve qu'elle ne l'est pas, c'est que personne ne nie que tant d'hommes qui ont vécu vertueusement n'aient eu une vie conforme à cette tendance vers l'infini. Et ce qu'ils ont fait une fois, pourquoi ne le feraient-ils pas une seconde fois? Ou plutôt, pourquoi n'auraient-ils pas vécu une longue série de fois, et ne continueraient-ils pas encore à vivre sur la terre en progressant toujours vers l'infini?

Quelle connaissance avons-nous de l'univers qui ne nous vienne de cette terre où nous sommes? Quel sentiment avons-nous de l'Être Infini, quelle notion de la vie, quelle

idée du beau, du bien, quelle idée de la vertu qui n'ait cette origine, et qui ne sorte de cette source? Pourquoi donc la mépriserions-nous, et combien le mépris pour cette cause de toutes nos grandeurs spirituelles et pour cette nourrice de notre âme serait mal placé!

Alexandre était un insensé lorsqu'il trouvait la terre trop petite pour le contenir. La terre est assez grande pour occuper des millions d'Alexandre, non pas à la conquérir d'une façon grossière, en la ravageant, mais à la connaître, à la féconder, à la perfectionner, à la civiliser, à la moraliser. Que de milliards d'hommes peuvent gagner le ciel sur la terre!

XVI.

Il a fallu, pour qu'on arrivât à ce profond dédain qu'on affecte aujourd'hui pour la nature et pour la vie, c'est-à-dire pour l'humanité, il a fallu, dis-je, pour arriver à se faire de la vie future les idées chimériques qu'on s'en fait, croire, comme en effet on l'a cru longtemps, que des révélateurs tombés de ce monde inconnu et tout à fait incorporel qu'on appelle le ciel étaient venus sur la terre. Mais qu'ont-ils appris réellement, ces révélateurs, ces hommes tombés du ciel, que d'autres hommes n'aient égalé, et dont les autres hommes en général n'aient approché?

Eux-mêmes se sont-ils dits Dieu? Non, ils se sont dits inspirés par Dieu pour faire connaître à l'homme sa nature et ses devoirs; l'erreur seule du vulgaire les a faits Dieux. L'idolâtrie a marché à côté de la religion, comme l'ombre accompagne la lumière.

On ne croit plus guère aujourd'hui à ces révélateurs d'une essence différente de celle des autres hommes. Pourquoi donc l'idéalisme cherche-t-il encore un autre *ciel manifesté* que la *vie de l'homme dans l'humanité?*

Ne voit-on pas que ces deux questions sont absolument du même ordre, qu'elles se tiennent d'une façon intime, à tel point que la solution de l'une décide la solution de l'autre!

En effet, si vous admettez que la vie future des hommes a lieu ailleurs que sur la terre et dans l'humanité, quelle raison avez-vous pour nier que, de ce ciel supérieur, ou en général du ciel, ne descendent pas quelquefois et ne s'incarnent pas des êtres supérieurs à l'humanité, venus tout exprès pour sauver cette humanité, qui était et qui reste spécifiquement différente de ces révélateurs?

Il y a plus : si vous admettez que la vie future des hommes a lieu ailleurs que sur la terre et dans l'humanité, quelle raison avez-vous pour ne pas croire que l'intercession de ces hommes qui ont passé sur la terre, et qui existent encore dans le ciel, ne soit pas puissante auprès de Dieu, et quelle raison avez-vous pour ne pas leur rendre un culte? Vous avez donc à la fois des révélateurs et des saints, une Église complète dans le ciel, intervenant dans les choses d'ici-bas; et vous voilà retombés dans toute l'idolâtrie du Christianisme catholique!

Or, c'est parce que ce monde du ciel, cet empyrée des révélateurs et des saints, d'où descendait sur l'humanité vivante un terrible despotisme, n'existait réellement pas, que ce despotisme a pu être détruit à l'époque de la Réforme, et l'homme être émancipé de cette hiérarchie céleste

imaginaire, qui engendrait sur la terre, sous le nom de Clergé, une hiérarchie correspondante ; c'est, dis-je, parce que tout ce ciel était chimérique ; qu'il a pu être renversé. Luther a pu braver à la fois et l'Église et ce ciel protecteur de l'Église, et triompher. Ce ciel donc n'existait pas ; ce ciel était une erreur.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES.

TOME PREMIER.

